


VERITAS
UNION THEOLOGICAL SEMINARY.

Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Siebente Lieferung.

Die Sprüche Salomo's

von

E. Bertheau

und

Der Prediger Salomo's

von

F. Hitzig

in zweiter Auflage herausgegeben

von

W. Nowack.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1883.

DIE

SPRÜCHE SALOMO'S.

ERKLÄRT VON

E. BERTHEAU.

IN ZWEITER AUFLAGE HERAUSGEGEBEN

VON

Lic. Dr. W. NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG I/E.

DER

PREDIGER SALOMO'S.

ERKLÄRT VON

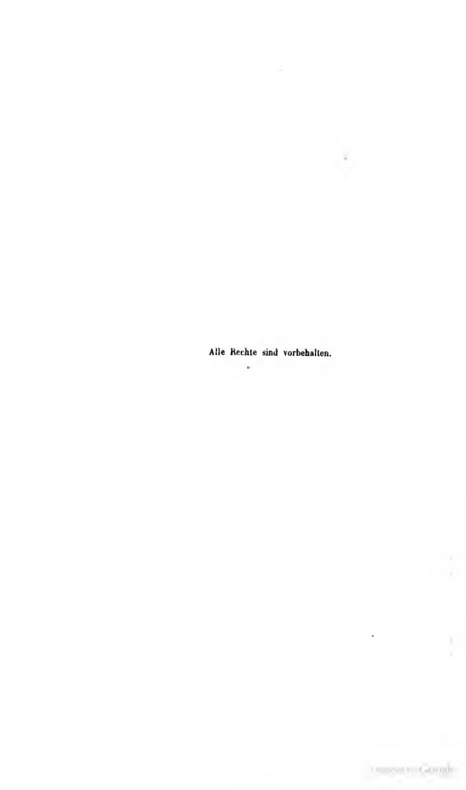
Dr. F. HITZIG.

IN ZWEITER AUFLAGE HERAUSGEGEBEN

VON

Lic. Dr. W. NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG I/E.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1883.



DIE

SPRÜCHE SALOMO'S.

ERKLÄRT

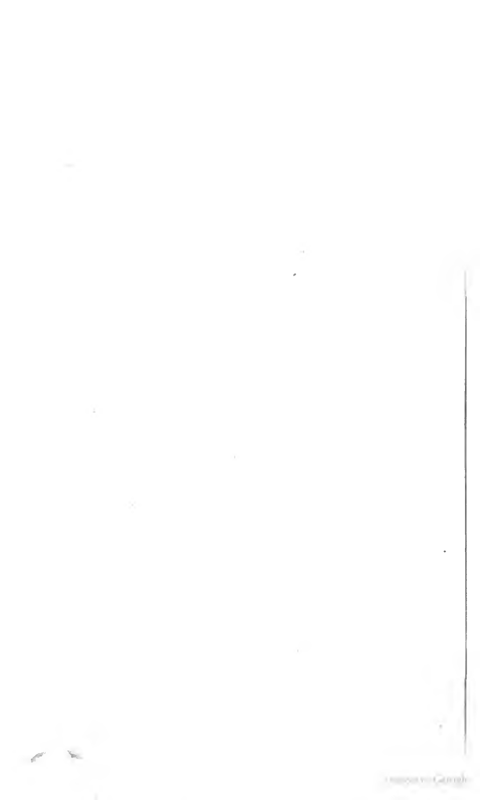
VON

E. BERTHEAU.

ZWEITE AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN VON

L^IC. D^R. W. NOWACK
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU STRASSBURG I/E.



Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Bei der Erklärung der Sprüche habe ich Rücksicht auf Zweck und Namen des kurzgefassten exegetischen Handbuchs im Auge zu behalten gesucht. Es ist mir oft schwer geworden, in wenige Worte das Ergebniss ausführlicher Untersuchungen zusammenzudrängen, zu denen die Sprüche selbst in ihrer räthselhaften Kürze, und die neuen Räthsel, welche die Gelehrten durch ihre Erklärungen, besonders *A. Schultens* durch seine scharfsinnige auf der ihm eigenthümlichen Ansicht von dem Verhältniss der semitischen Sprachen zu einander beruhenden Auslegung um sie gehäuft haben, so vielfach Veranlassung geben. Dem Streben nach gedrängter Darstellung kommt ganz vorzugsweise bei der Erklärung der Sprüche die neuere Sprachwissenschaft zu Hülfe, welche durch Anerkennung und Feststellung des Thatbestandes der hebräischen Sprache der willkürlichen, aus der Fülle semitischer Sprachen für jede Vermuthung Bestätigung findenden Auslegung ein Ende gemacht hat, und da sichere Entscheidungsgründe bietet, wo früher des Schwankens kein Einde war. Dass die der Einleitung angehörenden Untersuchungen etwas ausführlicher dargelegt sind wird in ihrem Inhalte seine Rechtfertigung finden.

Ich habe wiederum die Ausgaben des hebr. Textes und der alten Uebersetzungen benutzt, welche in der Vorrede zu meiner Erklärung des Buches der Richter und Rut angegeben sind.

Göttingen, 3. Juni 1847.

Bertheau.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Mit Zustimmung des Herrn Geh. Rath *Bertheau* habe ich die Neu-Bearbeitung seines Commentars zu den Proverbien unternommen. So sehr ich auch des eigentlichen Charakters des *kurz-gefassten* exegetischen Handbuches eingedenk blieb, dennoch schien es mir nicht zweckdienlich, vorliegenden Commentar ohne beträchtliche Erweiterungen herauszugeben. Da ich zudem in nicht wenig Stellen von der Erklärung des ersten Bearbeiters abweichen zu müssen glaubte, so hatte ich kaum die Möglichkeit, alle Zusätze, Aenderungen etc., die von mir herrühren, kenntlich zu machen, dadurch würde der Commentar, wie der Herr Verleger mit Recht hervorhob, unübersichtlich geworden sein, es bleibt mir daher die Bitte an meine Recensenten, die erste Auflage zur Feststellung meines Eigenthums heranzuziehen. Die Einleitung ist zum grössten Theil neu gearbeitet, weil ich über Alter und Entstehung der einzelnen Theile sowie über die Composition des Buches zum Theil andere Anschauungen hatte als mein Vorgänger. Wie viel ich früheren Commentatoren verdanke, unter den älteren *Schultens*, unter den neueren besonders *Hitzig* und *Delitzsch*, wird jeder leicht erkennen. Um möglichste Correktheit des Druckes habe ich mich bemüht, leider sind dennoch einige Fehler geblieben, so S. 206 Z. 6 v. u. ע״ב st. ע׳ב. Auf Angabe der Literatur, so wünschenswerth sie mir schien, habe ich leider verzichten müssen, ich muss daher auf die verschiedenen Einleitungen in das A. T. und besonders auf die ziemlich vollständige Uebersicht bei *Zöckler* in Lange's theologisch-homiletischem Bibelwerk verweisen.

Strassburg i/E., den 4. April 1883.

W. Nowack.

Einleitung.

§ 1. Name des Buches.

Erst später werden wir auf die Frage eingehen können, ob die Ueberschrift 1, 1—7, welche mit ihren ersten Worten *Sprüche des Salomo* verheisst, sich auf alle 31 Capitel unseres Buches beziehen soll, oder ob die letzten Capitel ursprünglich ihrem Bereiche nicht angehörten. Der Ueberschrift sich anschliessend haben die Juden unser Buch משלי שלמה oder kurz משלי genannt. Dieser Name ist im Talmud und bei den späteren Juden der gewöhnliche geworden, während der Name ספר חכמה *Buch der Weisheit*, welcher nach den *Tosephot* zu *Baba Bathra* f. 14 b sowohl unserem Buche als auch dem Buche Qohelet eignete, im jüdischen Sprachgebrauche ganz zurücktritt. Hingegen finden wir in der christlichen Kirche in den ältesten Zeiten neben dem Namen *παροιμίαι Σολομῶντος* (so übersetzten die Septuag. die Worte משלי שלמה in der Ueberschrift) sehr häufig den Namen *σοφία* oder auch *ἡ πανάρετος σοφία*, bei Dionys von Alexandrien *ἡ σοφὴ βίβλος*, bei *Gregor v. Nazianz* Orat. XI. *παιδαγωγικὴ σοφία*. Schon *Melito v. Sardes* (*Eusebius* hist. eccles. 4, 26) sagt, dass die Sprüche des Salomo auch *σοφία* genannt werden; *Clemens* ad Corinthios epistola 1, 57 führt Prov. 1, 23 als eine Stelle aus dem Buche *ἡ πανάρετος σοφία* an; bei *Eusebius* h. e. 4, 22 treffen wir diese Worte an: .... *καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει* (sc. *ὁ Ἡγήσιππος*), *οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος* (die Stellen, welche hier gemeint sind, finden sich in den uns erhaltenen Schriften des Irenäus nicht; in den Citaten aus den Proverbien, die in seinem Buche adv. haer. vorkommen, nennt er immer nur Salomo ohne genauere Bezeichnung des Buches) *καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν*. Diese Worte des Eusebius bezeugen uns den häufigen Gebrauch des Namens *πανάρετος σοφία* für unser Buch der Sprüche, und ein blosses Versehen ist es, wenn *Semler* (in seiner Vorrede zu *Vogel's* Ausgabe des Commentars von Albert Schultens zu den Proverbien) aus ihnen hat herauslesen können, dass ein apocryphisches Buch der Sprüche unter diesem Namen vorhanden gewesen und gemeint sei. Nur beiläufig erwähnen wir, dass die Kirchenväter den Namen *πανάρετος σοφία* auch von den Sprüchen des Jesu Sirach und unserem apocryphi-

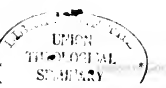
schen Buch der Weisheit Salomo's. gebrauchen, worüber die sorgfältige Sammlung der Stellen, in welchen dieser Name vorkommt, in der Anmerkung zu *Clemens* ad Corinthios epistola 1, 57, in den *patres apostolici* ed. *Cotelerius* genauere Nachricht giebt; vgl. die Anmerkung von ***Henricus Valesius*** zu ***Eusebius*** h. e. 4, 22. Wir müssen nun dafür halten, dass bei den Juden in vortalmudischer Zeit der Name חכמה, wahrscheinlich auch der durch einen dem griechischen Worte *πανάρετος* entsprechenden Zusatz bestimmte Name חכמה, für unser Buch der Sprüche ganz gebräuchlich gewesen und von ihnen zu den Kirchenvätern gekommen ist. Diese unsere Meinung beruht auf folgenden Gründen: 1) ***Melito v. Sardes***, welcher es nach seiner eignen Erklärung in den von ***Eusebius*** angeführten Worten darauf anlegt, von dem in Beziehung auf die biblischen Bücher bei den Juden seiner Zeit geltenden Bericht zu erstatten, setzt zu *παροιμίαι Σολομῶντος* die Worte hinzu: *ἢ καὶ Σοφία*, ein Zusatz, von dem sich zwar nicht mit völliger Sicherheit, aber doch mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten lässt, dass er ebenfalls aus jüdischer Quelle geschöpft ist. 2) die oben angeführten Worte des ***Eusebius*** berechtigen uns zu dem *ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* genommenen die Benennung *πανάρετος σοφία* für unser Buch der Sprüche zu zählen; 3) es ist der schon in dem Namen des Buches Qohelet hervortretenden jüdischen Anschauungsweise gemäss, dass ein Werk, welches den Namen des Salomo trägt, schlechthin *σοφία* genannt wird, da ihr Salomo für eine Verkörperung der Weisheit gilt, vgl. ***Hitzig*** zu Qohelet 1, 1; 4) die Stellen unseres Buches, in welchen die חכמה selbst redend eingeführt wird, vgl. 1, 20. 8, 1, legen es nahe, das ganze Buch ein Werk der Weisheit zu nennen. Dieses alles erwägend werden wir in dem Namen ספר חכמה ***Tosephot*** zu ***Baba bathra*** f. 14 b, eine Erinnerung an einen in den ersten christlichen Jahrhunderten auch bei den Juden gebräuchlichen, nicht erst von den Kirchenvätern ersonnenen Namen unseres Buches finden müssen. Es ist aber das Vorkommen dieses Namens in so frühen Zeiten, im Zusammenhange mit anderen Erscheinungen, von denen später gesprochen werden wird, nicht ohne Bedeutung für die Feststellung des Verhältnisses des Inhalts unseres Buches zu der Ueberschrift, welche uns Sprüche des Salomo in Aussicht stellt.

§ 2. Theile des Buches namentlich mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der poetischen Form.

Durch die in unserem Buche vorkommenden Ueberschriften sind seine Theile sehr deutlich von einander gesondert. Wir treffen solche Ueberschriften an 1) C. 1, 1—7. 2) C. 10, 1. 3) C. 22, 17, wo in der Aufforderung „neige dein Ohr und höre die *Worte der Weisen* u. s. w." die Ueberschrift eines neuen Theiles enthalten ist; 4) C. 25, 1. 5) C. 30, 1. 6) C. 31, 1; hinzukommt 7) C. 31, 10—31 ein alphabetisches Lied, welches auch ohne Ueberschrift schon durch seine Form sich von dem vorhergehenden Theile kenntlich genug absondert. Einige der Ueberschriften enthalten geschichtliche

Bemerkungen. Sie sind für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung und Anlage unseres Buches von grosser Bedeutung. Ihre Erklärung vereinigen wir passend mit der Nachweisung der verschiedenen Form der Sprüche in den einzelnen Theilen unseres Buches, durch welche die vorläufige Theilung nach Massgabe der Ueberschriften als eine in der ganzen Anlage des Buches fest gegründete sich herausstellen wird.

1. Cap. 1—9. Da die längere einleitende Ueberschrift 1, 1—7 nicht allein diesem Theile angehört, so können wir ihr Verhältniss sowohl zu diesem als den folgenden Theilen erst nach der übersichtlichen Betrachtung aller Theile feststellen. Ihr folgen von 1, 8 an Ermahnungen, Belehrungen und dringende Aufforderungen in einer langen bunten Reihe, welche alle dahin zielen, Jünglinge auf den Weg, der ihnen zu Glück und Frieden verhilft, zu leiten, sie vor allerlei oft in lockender Hülle an sie herantretenden Gefahren zu warnen und ihnen die Weisheit als höchstes, das Streben nach ihrem Besitze reich belohnendes Gut zu empfehlen. Die einzelnen Absätze beginnen häufig mit einer neuen Anrede des Schülers z. B. 1, 8. 10. 2, 1, sind aber auch da, wo diese Anrede fehlt, leicht zu erkennen. Sie sind von ungleicher Länge, bald aus wenigen Versen vgl. 1, 8. 9, bald aus einer ganzen Reihe von Versen vgl. 1, 20—33 bestehend, bald vollenden sie sich gerade in zehn Versen, wie *Berth.* hervorhebt, der ausser 1, 10—19. 3, 1—10. 11—20. 4, 10—19. 8, 12—21. 22—31 auch die nach der *Pesch.* resp. den LXX zu vervollständigenden Abschnitte 4, 1—9. 20—27 hieherzieht, doch vgl. zu den St. Jedenfalls berechtigt diese verschiedene Länge der einzelnen Abschnitte ebenso wenig auf Verschiedenheit der Verf. zu schliessen wie die in diesen Capp. uns entgegentretende Verschiedenheit der Form, wir finden Zweizeiler der mannigfachsten Art, neben den antithetischen 3, 35. 9, 8 die synonymen 9, 7. 9. 10, neben solchen, in denen jede der Verszeilen eine eigene mit der der andern in gewisser Verwandtschaft stehende Wahrheit ausspricht 1, 7. 3, 5. 7 andere, die in beiden Verszeilen nur einen Gedanken zum Ausdruck bringen 3, 29. 30. Oefter haben wir auch Vierzeiler der verschiedensten Form 3, 9 f. 11 f. 31 f. 33 f., einmal auch einen achtzeiligen Zahlenspruch 6, 16—19. An andern Stellen fehlt die poetische Form ganz vgl. 1, 10. 3, 27. 29, ja das zweite Capitel bietet uns gar einen so vielfach verschlungenen und langgedehnten Periodenbau, eine so verwickelte Satzbildung wie kein anderer alttestamentlicher Abschnitt vgl. auch Cap. 5. Darüber dass diese Verschiedenheiten nicht mit *Berth.* zur Annahme verschiedener Verf. berechtigen vgl. § 3. — Eine sichere Eintheilung dieser Capp. in bestimmte Abschnitte ist schwerlich möglich, weil dieselben sich nicht überall scharf abgrenzen, ebenso wenig lässt sich ein überall wahrnehmbarer Gedankenfortschritt aufzeigen. Es hat an Versuchen dazu zwar nicht gefehlt, aber keiner ist doch so überzeugend gewesen, dass er zu allgemeiner Anerkennung gekommen wäre. Am künstlichsten ist der Versuch *Hitz.'s*, der hier einen Tempel der Weisheit findet: Cap. 1 bildet den Vorhof, an ihn schliesst sich Capp. 2—4 die Vor-



halle, aus welcher wir in das eigentliche Tempelhaus selbst Capp. 5—7 eintreten, dessen Adyton die Capp. 8. 9 bilden; die Durchführung dieses künstlichen Schema's gelang *Hitz.* freilich nur durch einige Vergewaltigungen des Textes, er streicht nämlich als spätere Zusätze 3, 22—26. 6, 1—19. 8, 4—12. 14—16. 9, 7—10 vgl. *Hitzig*, die Sprüche Salomo's S. 3 f. Weniger gekünstelt ist die von *Ewald* (die poetischen Bücher 2. Aufl. S. 51) aufgezeigte Disposition, nach ihm beginnt nach einer Ueberschrift eine allgemeine Ermahnung zur Weisheit, wo schon alles, auch das höhere, angeregt, nichts aber schon gänzlich vollendet wird, vielmehr droht sie in das Einzelne zu verlaufen 1, 8—3, 35; hierauf wird 2) das wenige Einzelne, welches zu sagen war, vollständig erschöpft 4, 1—6, 19; bis die Rede endlich 3) allmählich immer mächtiger ganz allein zum Allgemeinsten und Höchsten sich erhebt, um im erhabendsten fast lyrischen Schwunge zu schliessen 6, 20—9, 18. Wir wollen nicht leugnen, dass in der That 4, 1 und 6, 20 grössere Ruhepunkte vorliegen müssen, nicht minder gestehen, dass der Inhalt ein durchaus einheitlicher in allen Stücken ist: Empfehlung der Weisheit und Warnung vor bestimmten den Besitz derselben ausschliessenden Versuchungen, sowie dass Stücke, die ihrer Einführung nach als selbständige erscheinen, doch mit ihrem Inhalt auf vorhergehende zurückgreifen, aber das alles zugestanden — doch können wir uns davon nicht überzeugen, dass die von *Ew.* aufgezeigte Disposition die vom Dichter beabsichtigte und mit ihr wirklich ein künstlerischer Fortschritt der Gedanken erreicht ist, unterbricht doch der das Einzelne behandelnde Theil in auffallender Weise den Zusammenhang zwischen dem ersten und dritten Theil vgl. auch *Keil* in Hävernicks Einleitung III, 387 f.

Desshalb haben auch die meisten diese Versuche einen strengen Gedankenfortschritt aufzuzeigen aufgegeben, sie sehen in diesen Capp. eine Empfehlung der Weisheit, geschrieben mit Rücksicht auf bestimmte in der Zeit unsers Verf. hervortretende Versuchungen und begnügen sich, diese Capp. in die einzelnen Abschnitte zu zerlegen, freilich, wie schon gesagt, ohne zu übereinstimmenden Resultaten zu kommen. So fand *Bertheau* 7 Theile mit kleineren Unterabtheilungen, *Delitzsch* (S. 12) 15 Maschallieder, *Hooykaas* (Geschiedenis der Beoefening van de Wijsheid onder de Hebreeën S. 14) 11 Pericopen etc. —

2. Cap. 10—22, 16. Der neuen Ueberschrift gemäss Sprüche des Salomo, und zwar 375 einzelne Sprüche. Sie stehen lose nebeneinander, doch sind sehr häufig je zwei Verse zusammengestellt, in denen beiden dasselbe oft höchst charakteristische Wort oder auch zwei gleiche Wörter angetroffen werden. Vgl. z. B. C. 10 V. 6 u. 7 צדיק u. רשעים — V. 11 יכסה und V. 12 תכסה — V. 14 u. 15 מחתה — V. 16 u. 17 לחיים — V. 18 שפתי und V. 19 שפתיו — V. 20 u. 21 לב und צדיק — V. 27 u. 28 רשעים — V. 31 u. 32 תהפכות. — In C. 11 V. 8 נחלץ und V. 9 יחלצו — V. 10 קריה und V. 11 קרת — V. 25 und 26 ברכה — V. 30 und 31 צדיק. — In C. 12 V. 5. 6. 7 רשעים — V. 15 u. 16 אויל. — In C. 14 V. 12 u. 13 אחריתה — V. 17 u. 18 אולת — V. 26 u. 27 יראת יהוה. — In C. 15 V. 31 u.

32 תוכחת. — In C. 16 V. 27—29 איש. — In C. 18 V. 6 u. 7 כסיל — V. 10 מגדל עז und V. 11 קרית עזו — V. 18 u. 19 מדינים. — Diese Zahl von Beispielen liesse sich noch vermehren. Aehnlich ist es wenn in 10 ganz nahe nebeneinanderstehenden Versen der Name יהוה vorkommt C. 15, 33. C. 16, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9 u. 11, oder das Wort מלך in den fünf Versen 16, 10. 12—15 (vgl. eine ganz ähnliche Erscheinung in der Anordnung der Psalmen, über welche am genauesten gesprochen hat *Delitzsch* in *symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae* Lipsiae 1846). Bisweilen sind auch zwei oder mehrere Verse ähnlichen Inhalts zusammengestellt z. B. gleich C. 10, 4 u. 5. Aber wenn sich so hie und da ein wenn auch nur äusserer Grund für die Zusammenstellung einzelner Verse nachweisen lässt, so können wir doch keinen Plan einer Anordnung, welche die ganze Reihe dieser Sprüche umfasste, nachweisen. Nur das erhellt leicht, dass in diesem Theile nur solche Sprüche Aufnahme gefunden haben, welche ihrem Umfange und ihrer Form nach einander ganz nahe stehen. Denn jeder Spruch in diesem Theile besteht aus zwei Gliedern (C. 19, 7 wo in unserem jetzigen hebr. Texte drei Glieder stehen, ist nach sicheren Spuren der Text durch Ausfallen einiger Versglieder verstümmelt); die zwei Glieder enthalten gewöhnlich 7 Wörter, von denen 4 auf das erste, 3 auf das zweite kommen; seltener 8 Wörter (auch wohl 9 selbst 10 und 11 wenn wie 16, 16. 17, 2. 8. 19, 18. 21, 1 ein oder zwei kleine Wörter durch die Verbindungslinie mit grösseren vereinigt sind) von denen entweder auf jedes Glied 4 kommen, oder auf das eine 3 und auf das andere 5; ebenso selten sind 6 Wörter in einem Verse, von denen dann auf jedes Glied 3 kommen. Die zwei Glieder stehen gewöhnlich, und in C. 10 — C. 15 fast ohne Ausnahme, im strengsten Parallelismus nebeneinander als Satz und Gegensatz, so dass der zweite, die Behauptung des ersteren von einer andern Seite her wiederaufnehmend, gleichsam die Probe abgiebt für seine Richtigkeit und ihn bestätigt. Viel seltener sind die Sprüche in denen das zweite Glied zum ersten sich nicht gegensätzlich sondern als Wiederholung verhält z. B. 11, 7. 14, 19. 26. 16, 16. 18. 17, 6. 18, 3, oder in denen das zweite Glied erklärende Anwendung des ersten ist z. B. 15, 3, oder eine Begründung des ersten enthält z. B. 16, 26. 21, 7, Sprüche, in denen durch eine Vergleichung der Sinn des einen Gliedes deutlich gemacht wird, liegen nur vor in 10, 26. 11, 22, dagegen sind häufiger die Verse, in denen der Sinn des einen Gliedes durch comparatives מן 12, 9. 15, 16. 17. 16, 8. 19. 17, 10. 21, 19. 22, 1 oder durch steigerndes אף כי 11, 31. 15, 11. 17, 7. 19, 7. 10. 21, 27 verdeutlicht wird. In allen diesen Fällen ist noch Parallelismus der Glieder enthalten. Reines Hinüberschreiten des Gedankens von einem Gliede zum andern, so dass die zwei Glieder einen Satz bilden, finden wir nur in den letzten Capiteln dieses Theiles häufiger z. B. 20, 10. 11. 12. 14. 19. 21. 30, aber auch in diesem Falle sind Verse und Glieder so gebaut, dass sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind. Endlich sind in unserem Theile *nur* solche Sprüche aufgenommen, deren

Inhalt sich in zwei Gliedern oder doch in einem Verse, dessen Umfang dem von zwei Gliedern gleich ist, vollendet. Jeder Vers bildet einen abgeschlossenen Satz, einen selbständigen Spruch. Und auch da, wo zwei oder mehrere Verse äusserer oder innerer Aehnlichkeit wegen zusammengestellt sind, ist doch jeder ein Ganzes für sich und bietet einen vollständigen Sinn dar. Auch in diesen Capp. hat *Hitz.* einen Plan in der Anordnung und eine Zusammenstellung der Sprüche in gleichmässigen Gruppen aufzeigen zu können geglanht. Die Capp. 10—15 zerfallen ihm in zwei gleiche Theile, von deneu jeder nach Streichung von 13, 23 91 Verse bietet. Aehnlich ist es mit den folgenden sechs Capp., wenn man von der ersten Hälfte von Cap. 22 Umgang nimmt, hier findet sich der Einschnitt bei 19, 3, vorher haben wir 89, hinterher 88 Verse, welche aber durch die Kritik bei 16, 17. 25 anf die gleiche Zahl erhöht werden. Dass hier weder Zufall noch Willkür des Kritikers walte, dafür bürgt nach *Hitz.* der Umstand, dass die beiden nächsten Abschnitte 22, 17—24, 34 und Capp. 25—27, wenn man die Ueberschriften nicht mitrechnet, jeder aus 82 Versen bestehen. Innerhalb jedes Abschnitts finde sich ebenfalls eine künstliche Gliederung, so bestehe der erste aus siebenmal sieben und siebenmal sechs Versen, der zweite aus viermal sechs, fünfmal sieben und viermal acht u. s. f. Es bedarf keines ausführlicheren Nachweises der Willkürlichkeit dieser ganzen Theilung, schon an der unbegründeten Ausscheidung von 22, 1—16 scheitert dieser ganze Versuch, der auch an den beiden folgenden Abschnitten keine Stütze findet, denn hier kann man nicht die einzelnen Verse, die nicht mehr ein selbständiges Ganze wie in C. 10—22, 16 bilden, sondern muss die einzelnen Sprüche zählen, wodurch dann freilich jene vermeintliche Gleichheit hinfällig wird.

3. Cap. 22, 17—c. 24, 22 und 4. Cap. 24, 23—34. In der ausführlichen Einleitung zu dem dritten Theile c. 22, 17—21, welche von einem Manne herrührt, der seinen Schüler anredet und sich ihm gegenüber auf früher ihm gegebene schriftliche Belehrung beruft, finden wir die Aufforderung, dass der Schüler auf die jetzt ihm vorgelegten *Worte der Weisen* sorgsam achten möge. In dem Nachtrage 24, 23—34 werden einige Sprüche mitgetheilt, die nach 24, 23 auch von weisen Männern verfasst sind. Also eine Sammlung von Sprüchen verschiedener Verfasser liegt uns in diesen Theilen vor. Neben dem Zweizeiler 22, 28. 23, 9. 24, 7. 8. 9. 10 findet sich am häufigsten der Vierzeiler 22, 22f. 24f. 26f. 23, 10f. 15f. 17f. 24, 1f. 3f. 5f. 15f. 17f. 19f. 21f. daneben Fünfzeiler 23, 4f. 24, 13f. und Sechszeiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11f., ja 23, 29—35 haben wir eine kleine Spruchrede, die sich über sieben Verse erstreckt. Für Dreizeiler, Siebenzeiler und Achtzeiler bietet der Abschnitt 22, 17—24. 22 wenigstens je ein Beispiel vgl. 22, 29. 23, 6—8. 23, 22—25. Im Anhang 24, 23—34 haben wir einen Zweizeiler V. 26, einen Dreizeiler V. 27, einen Vierzeiler V. 28f., einen Sechszeiler V. 23b—25 und endlich eine Spruchrede V. 30—34, die sich über 11 Glieder ausdehnt. *Bertheau* hatte ehedem die Verschiedenheit im Bau der Verse dieser Abschnitte vom vorhergehenden behauptet und

namentlich auf die grössere Wortzahl in den Versen hingewiesen, doch hat *Del.* mit Recht dagegen geltend gemacht, dass nicht die Wörter der masorethischen Verse, sondern die Stichen zu zählen sind und dass von diesem Gesichtspunkt aus auch manche auffallende Eigenthümlichkeiten verschwinden, so sei der Dichter daran ganz unschuldig, dass der auffällig grosse masorethische Vers 24, 12 achtzehn Wörter enthalte, denn im Sinne des Dichters sei 24, 11 f. ein Sechszeiler der nichts weniger als überladen sei. Aber wenn auch nicht in Bezug auf die Länge der Verse, so wird sich doch in Bezug auf den Bau eine Verschiedenheit von denen des vorhergehenden Theils nicht verkennen lassen, die Verse sind nicht mehr so gleichmässig und regelmässig, ja öfter findet sich keine Spur vom Parallelismus. Aehnlich wie im ersten Theile erscheint hier die Anrede *mein Sohn* 23, 19. 26. 24, 13 und die Ermahnung wird häufig in der zweiten Person dem Hörer ans Herz gelegt. Im zweiten Theile kommt die Anrede *mein Sohn* gar nicht vor. — Was die Anordnung der Sprüche dieses Theiles betrifft, so sind bisweilen Sprüche ähnlichen Inhalts zusammengestellt, welche zusammen einen Kreis von Ermahnungen abschliessen vgl. besonders 23, 15 ff., doch sind im Ganzen auch die Sprüche dieses Theils nicht nach ihrem Inhalt geordnet. Auch das ist fraglich, ob eine Anordnung nach Zahlenverhältnissen beabsichtigt ist (*Berth.*). Zwar sondert sich der gerade zehn Ermahnungen enthaltende Abschnitt 22, 22—23, 11 deutlich von den folgenden Versen 23, 12 ff. ab, aber sonst lässt sich ein derartiger Abschnitt mit Sicherheit nicht wieder nachweisen, denn gerade hinter 24, 2 abzubrechen, wie *Berth.* will, dazu liegt eine Nothwendigkeit nicht vor.

5. Cap. 25—29. Nach 25, 1 enthält dieser Theil *Sprüche des Salomo, welche gesammelt haben die Männer des Hisqia des Königs von Juda.* Denn die Worte אשר העתיקו, wörtlich *welche fortgerückt haben von einem Orte zum andern*, können, da von Sprüchen die Rede ist, sich nur auf eine Zusammenstellung von Sprüchen, die in anderen Büchern vorgefunden wurden, beziehen; daher Septuag. richtig *ἐξεγράψαντο*. Die Männer des Hisqia, nach Septuag. Chald und Syrer die Freunde d. i. die Rathgeber des Hisqia, kommen nur an dieser Stelle vor. Wir müssen an gelehrte und in litterarischer Thätigkeit geübte Zeitgenossen des Hisqia denken, welchen die Aufgabe ward, die zerstreuten Sprüche des Salomo zu sammeln. Auf diese leider ganz vereinzelt dastehende merkwürdige Nachricht werden wir später zurückkommen müssen. — In der Anordnung der Sprüche tritt uns wieder die Erscheinung entgegen, auf welche wir beim zweiten Theile schon hingewiesen haben, indem auch hier sehr oft zwei, drei, auch mehrere Sprüche, in denen dasselbe Wort vorkommt, nebeneinander gestellt sind; vgl. C. 25, 2 u. 3 מלכים — V. 4 u. 5 הגו — V. 8. 9 ריב — V. 11 u. 12 זהב — V. 16 תשבענו und V. 17 ישבעך — V. 19 יום צרה und V. 20 יום קרה — C. 26, 1 u. 2 כן — כ — V. 3—12 also in 10 Versen nacheinander das Wort כסיל sei es im Singular oder im Plural — V. 13—16 in 4 Versen nacheinander das Wort עצל — V. 20 u. 21 עצים — C. 27, 1 תתהלל und V. 2 יהללך — V. 5 אהבה

und V. 6 אוהב. — Von 27, 5 an kommt solche Zusammenstellung der Verse seltener vor, z. B. C. 28, 25 u. 26 בוטח — C. 29, 6 u. 7 צדיק; *Bertheau* hat freilich behauptet, dass diese Art der Zusammenstellung ursprünglich an vielen Stellen unserer Capp. vorhanden war, wo sie jetzt durch spätere Umstellung der Verse gestört ist vgl. מתיק und מתק in 27, 7 u. 9, תורה in 28, 4. 7. 9, רש in 28, 3. 6, יאריך in 28, 2. 16, קום רשעים in 28, 12. 28, ברבות צדיקים und ברבות רשעים in C. 29, 2. 16, מקשה in 28, 14 u. 29, 1, אנשי in 29, 8 u. 10 doch reichen die angezogenen Beispiele kaum zum sichern Beweis dieser Behauptung aus. Nicht selten sind durch inneren Zusammenhang zwei nebeneinanderstehende Verse geeinigt z. B. 25, 6 u. 7, 9 u. 10, 21 u. 22, C. 26, 18 u. 19, C. 27, 15 u. 16; bisweilen sogar mehrere Verse, so die 6 Verse in 26, 23—28, die 5 Verse in 27, 23—27. — Auch hier hat *Bertheau* wieder wie im dritten Abschnitt auf die Zahl der Wörter in den Stichen aufmerksam gemacht, doch gilt hier dasselbe wie vorher: die Zahl der Wörter giebt kein entscheidendes Merkmal für die Eigenthümlichkeit der Sprüche. Dass diese eine andere ist als in der ersten Sammlung der Salomo-Sprüche Capp. 10, 1—22, 16 kann keinem Zweifel unterliegen. Dort hatten wir nur Zweizeiler hier neben diesen auch Dreizeiler 25, 8. 13. 20. 27, 10. 22. 28, 10. Vierzeiler 25, 4f. 9f. 21f. 26, 18f. 24f. 27, 15f. und Fünfzeiler 25, 6f., ebenso haben wir hier wie im vorhergehenden Abschnitt eine Spruchrede 27, 23—27. Dazu kommt der andere Unterschied in der Form der Sprüche: während nämlich in der ersten Sammlung der antithetische Spruch vorherrscht, tritt dieser überwiegend nur in CC. 28. 29 hervor, in den Capp. 25—27, wo er sich im Ganzen selten findet, herrscht dagegen die Vergleichung vor d. h. jener Spruch, der seinen Gegenstand durch ein der Natur oder dem alltäglichen Leben entnommenes Bild erläutert, sei es dass ausdrücklich auf die Aehnlichkeit hingewiesen 25, 13. 27, 15 oder dass beide Gegenstände ohne Ausdruck der Vergleichung einfach neben einander gestellt werden 25, 11. 25 (parabolische und emblematische Form, wie sie *Delitzsch* genannt hat). In einzelnen Sprüchen ist keine Spur von Parallelismus anzutreffen, so C. 25, 8. 9. 10. 21. 22, C. 26, 18. 19, C. 27, 1, C. 29, 12. Dass dieses in den durch ihren Inhalt zusammengehörenden Versen vorzugsweise der Fall ist, erklärt sich daraus, dass durch mehrere Verse hindurchgehende Sprüche schon durch ihren Umfang sich von der gewöhnlichen Bildung der Sprüche unterscheiden. Und in der That stehen die zwei grösseren Abschnitte C. 26, 23—28, C. 27, 23—27 ungeachtet ihrer kühnen hochdichterischen Sprache doch von der normalen Spruchdichtung am weitesten entfernt.

C. Cap. 30. Die Ueberschrift lautet: דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל. Bei dem Versuche den ursprünglichen Sinn dieser Worte zu erkennen, ist es nothwendig auf die Ueberschrift des folgenden Theiles Rücksicht zu nehmen in C. 31, 1 דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ. Die erste Ueberschrift muss der Punctation unseres Textes gemäss bedeuten: *Worte Agur's, Sohnes des Jaqe, der Hochspruch, Ausspruch des Mannes, für Itiel, für Itiel und Ukal*; die

zweite: ***Worte des Lemuel eines Königs, ein Hochspruch womit ihn seine Mutter unterwies.*** Die Namen Agur Sohn des Jaqe und Lemuel (31, 1 während V. 4 לְמוֹאֵל steht) würden nur hier vorkommen; den Namen Itiel treffen wir noch einmal Neh. 11, 7 an, endlich der Name Ukal würde ebenfalls nur hier sich finden. Dass die Punctatoren Itiel und Ukal für Eigennamen gehalten haben, kann keinem Zweifel unterliegen, da Itiel auch sonst als Eigenname vorkommt und die Aussprache אֻכָל ganz unverständlich bleiben würde, wenn man das Wort nicht als Eigennamen auffassen wollte. Aber, um zunächst bei dem letzten Theile der ersten Ueberschrift zu verweilen, wir können es uns nicht verhehlen, die Auffassung der Worte, ***Ausspruch des Mannes für Itiel, für Itiel und Ukal,*** giebt so vielen Bedenken Raum, dass wir sie nicht für die richtige halten können. Die Wiederholung des Namens ***Itiel*** ist zwecklos und fällt um so mehr auf, da der Name Ukal nicht zugleich mit wiederholt wird. Auch erwarten wir nicht, dass irgend ein Spruch mit כִּי beginnt, was der Punktation unseres Textes gemäss bei dem Spruche 30, 2—6 der Fall sein würde, dies כִּי setzt einen Satz voraus, der hegründet werden soll. Einige haben der Schwierigkeit zu entgehen gesucht, indem sie כִּי affirmativ nehmen wollten, aber dagegen hat ***Mühlau*** mit Recht geltend gemacht, dass ein derartiges כִּי wohl im Beginn des Nachsatzes stehen oder mitten in der Rede bestätigend gebraucht werden, aber nicht abgerissen wie hier an die Spitze der Rede treten kann. In der That haben nun auch die ältesten Autoritäten unsere Worte auf andere Weise aufgefasst. Septuag. übersetzen sie: *τάδε λέγει ὁ ἀνὴρ τοῖς πιστεύουσι θεῷ καὶ παύομαι* (ganz ebenso die aus der griechischen verfertigte syrische Uebersetzung in dem codex syriaco-hexaplaris ed. Middeldorpf), indem sie das wiederholte לְאִיתִיאֵל *für mit-mir-Gott für mit-mir-Gott* durch *für die mit welchen Gott ist* = für die Gläubigen wiedergeben, in ואכל aber die erste Person eines Imperf. Qal. von der Wurzel כלה erblicken, und ähnlich Aqu. mit seinem *τέλεσον*. Auch die andern Uebersetzungen haben in ואכל keinen Eigennamen gesehen, die Pesch. lässt es fort, ***Trg.*** und ebenso ***Theod.*** (*καὶ δυνήσομαι*) sehen darin ein Impf. von יָכֹל. Ihnen folgt Ewald, nur dass ihm איתיאל ואכל Name eines Mannes ist = „Mit mir Gott-Sobinich stark“, dieser also genannte fromme Dulder antwortet V. 5—14 dem in V. 2—4 sprechenden הגבר d. i. dem ausgelebten reichen hochmüthigen Spötter. Aber weder erträgt הגבר diese Auffassung, noch lässt sich sonst ein Beispiel für einen derartigen aus zwei durch ו verbundeneu Sätzen gebildeten Eigennamen aus d. A. T. anführen, noch sehe man ein, wie der Dichter dazu käme bei einem derartigen Namen die eine Hälfte zu wiederholen und hernach mit der zweiten nachzukommen, endlich bleibt ja auch die oben betreffs כִּי geltend gemachte Schwierigkeit. Nach alledem muss man die jetzige Vocalisation, die in 30 1[b] Eigennamen sieht, aufgeben und לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל lesen, was man freilich nicht übersetzen darf: propter Deum (Coccej. im lexicon, J. D. ***Mich***. ***Berth***. u. A.), denn לאה mit dem Accusativobject lässt sich nicht nachweisen, sondern אֵל ist Vocat.: *ich habe mich abgemüht*, o *Gott*, *ich habe mich*

abgemüht, o Gott. Ueber ואכל vgl. die Erklärung zu 30, 1. Demnach bleiben als Ueberschrift von Cap. 30 die Worte: *Worte Agur's, Sohnes des Jaqe, der Hochspruch, Ausspruch des Mannes*, welche aber von nicht minder grossen Schwierigkeiten wie 1b gedrückt werden. Zunächst fällt המשא auf, das seiner sonstigen Bedeutung nach als Bezeichnung der folgenden Sprüche nicht passt. משא Subst. von נשא scil. קול bedeutet den Ausspruch und zwar nach alttestamentlichem Sprachgebrauch den Gottesspruch, welcher den Propheten zu Theil wird. Im Folgenden finden wir aber nichts, was eine derartige Bezeichnung rechtfertigte, weder in 2—6, worauf *Bertholdt*, noch in 2—14, worauf *Ewald* willkürlicher Weise die Ueberschrift beschränken wollten, im Anfang finden wir ein Bekenntniss menschlicher Schwäche und Kurzsichtigkeit und hernach tritt das eigentlich religiöse Moment sehr stark in den Hintergrund. Dazu kommt, dass Dinge der allerverschiedensten Art hier behandelt werden, die schon darum nicht mit dem Sing. משא bezeichnet werden könnten und endlich spottet die Frage nach dem Zweck des Artikels jeder Erklärung. Das würde auch von der Auffassung von *Del.* gelten, der משא als Subst. zu נשא scil. משל und somit als Synon. von משל ansah: ein Ausspruch in epigrammatischem Stil (Der Proph. Hab. S. 1), doch hat er selbst diese Erklärung aufgegeben. *Ew.* hat freilich den letzten Grund dadurch zu beseitigen gesucht, dass er das Folgende נְאֻם las: *Der Hochspruch, welchen sprach der Held*, aber Jer. 23, 31, worauf sich *Ew.* für den Gebrauch von נאם beruft, ist kein sicherer Beweis, dort ist וינאמו durch den ganzen Zusammenhang bedingt, auch weist *Hitz.* mit Recht auf das fehlende אשר, da der Relativsatz hier nicht wie Ps. 68, 17. Ex. 18, 20 durch ein Suff. angezeigt oder wie 2 Sam. 23, 2 durch seine Beziehung auf den Genit. deutlich ist; in der Stellung des נְאֻם liegt durchaus keine Schwierigkeit vgl. 2 Sam. 23, 1, auch legen die sämmtlichen griech. Uebers. mit ihrem τάδε λέγει ὁ ἀνήρ Zeugniss für unser נְאֻם הַגֶּבֶר ab. Es wird demnach nichts übrig bleiben als in המשא irgendwie eine nähere Bestimmung des vorhergehenden Eigennamens zu sehen, wie das in der That auch der Midrasch zu unserer Stelle gethan hat, welcher schreibt: המשא שנשא עולו של הקדוש ברוך הוא, nicht anders hat Graec. Venet. es aufgefasst, wenn er übersetzt: λόγοι Ἀγούρου υἱέως Ἰακέως τοῦ Μασάου. Auch 31, 1, wo dasselbe משא sich wieder findet, haben wir eine ähnliche Schwierigkeit, dort steht משא indeterminirt als Apposition zu דברי למואל מלך. Aber diese von den Masor. beabsichtigte Auffassung ist unmöglich, denn מלך konnte als Appos. zu למואל in diesem Fall den Artikel nicht entbehren. *Ewald* § 277 b beruft sich freilich auf den poetischen Sprachgebrauch, aber es ist ihm nicht gelungen, ein analoges Beispiel beizubringen, auch die 1 Reg 4, 3. 4 sich findenden Fälle, wo nach Eigennamen כהנים, ספרים etc. artikellos stehen, passen nicht hieher, denn die Appositionen sind in diesem Fall „reine Angabe der Gattung,“ das gilt auch von den durch *Riehm* angezogenen Beispielen Ex. 33, 11. 1 Reg. 11,26. Ps. 7, 1. Dazu kommt noch der schon von *Mühl.* hervorgehobene Grund, dass diese Ueberschrift, die auch schwerlich vom Verf. der

folgenden Sprüche herrührt, nicht poetisch sondern prosaisch ist. Es wird demnach nichts übrig bleiben als מלך als stat. constr. und משא als dazu gehörigen Genit. anzusehen, natürlich muss dann אשר sich auf דברי beziehen, es ist zweiter von יסרתו abhängiger Accus. Also: *Worte des Lemuel des Königes von Massa mit welchen seine Mutter ihn unterwies.* Ist diese Uebersetzung die richtige, so muss מַשָּׂא Name eines Landes oder Volkes sein und zwar sowohl hier 31, 1 wie 30, 1. Dies Massa indentificirte *Hitz.*, der zuerst die exegetischen Schwierigkeiten in der eben angedeuteten Weise zu beseitigen suchte vgl. Zellers theol. Jahrb. III. 1844 S. 269 ff., mit dem Gen. 25, 14 genannten, welches nach *Hitz.* in Nordarabien zu suchen wäre, da das neben משא dort erwähnte דומה nur Dumat el-ǵendel im heutigen Distrikte Gôf sein kann, von Damaskus her nach Medina der erste Platz des Neǵd, nach Zamaehschari p. 60 fünf Nächte, nach Abulfeda und den Marâçid sieben Tagereisen von Damaskus entfernt. Mit Beziehung auf 1 Chron. 4, 38 ff., welche Verse uns erzählen, dass in den Tagen des Hiskia Israeliten vom Stamme Simeon in den Süden Judas auswanderten und eine Abtheilung von ihnen weiter auf das Gebirge Seir zog, wo sie die Amalekiter vertrieben, vermuthete *Hitz.*, dass unser Massa das von diesen Simeoniten gegründete Reich sei und hier seien unsere Stücke nicht lange nach dieser ersten Niederlassung abgefasst. Diese von *Berth.* u. A. angenommene Anschauung ist von *Graf* (Der Stamm Simeon 1866 Ss 35 f.), *Mühlau* (De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole Ss. 22 ff.) u. A. mit Recht zurückgewiesen, denn nach allen Zeugnissen setzten sich Simeoniten wohl im idumäischen, nicht aber im nordarabischen Hochlande fest, ebenso wenig ist die Behauptung richtig, dass die Simeoniten einst in Nord-Israel gewohnt haben und sich so der nordisraelitische Sprachcharakter dieser Stücke erkläre, nachweislich haben sie nie im Norden gewohnt. Eine andere Auffassung von משא hat *Mühlau* geltend zu machen gesucht, indem er, auf *Wetzstein* Reisebericht über Hauran und die Trachonen Berl. 1860 gestützt, Dùma und Têmâ mit den beiden im Nordosten des Haurangebirges gelegenen Städten دُومَة und تَيْمَا identificirte, dort soll nach *Mühl.* auch Massa gelegen haben, welche Ansicht er noch durch die Vermuthung zu stützen suchte, dass die Stadt El-Mismîje, welche auf der vom Haurangebirge aus nach Norden sich erstreckenden Ebene El-Leǵa liegt, identisch sei mit dem Gen. 25, 14 mit Massa zusammengenannten משמע. In diesen Gegenden müssen ismaelitische Stämme gewohnt haben, denn 1 Chron. 5, 9 ff. erfahren wir von Kriegszügen der ostjordanischen Stämme gegen die Hagarener und die mit ihnen verbündeten Stämme יטור, נפיש und נודב, ja nach dieser Stelle haben die ostjordanischen Stämme deren Gebiet in Besitz genommen bis zur Deportation durch Tiglat Pileser. Nach *Mühlau* soll ein Theil derselben auch nach dieser Zeit noch hier gewohnt haben, zu ihnen gehörten auch die Einwohner von Massa, dessen König Lemuel war, er wie Agur waren geborene Israeliten. Aber auch diese Ansicht leidet an nicht minder grossen Schwierigkeiten. Weder wissen

wir Sicheres über das Alter dieser hauranischen Ortschaften — was bei dem so häufig sich findenden Namen Dûma nicht ohne Bedeutung wäre vgl. *Mühlau* S. 19 — noch erfahren wir sonst irgend etwas über ausserhalb Israels vorhandene israelitische Könige, noch stimmt diese Ansicht *Mühlau's* mit der 1 Chron. 5, 22 vorliegenden Nachricht. Wir werden hier eben einfach zugestehen müssen, dass wir die Lage dieses משא mit völliger Sicherheit nicht mehr bestimmen können. Auch *Del.* giebt das zu, nach ihm waren Lemuel und Agur Israeliten, welche sich über die Religion Abrahams erhoben hatten und zur Religion Israels als deren Vollendung bekannten, wozu ihn besonders die Thatsache bestimmt, dass der Verfasser unserer Sprüche offenbar mit der alttestamentlichen Literatur vertraut war vgl. V. 5 f. Auch dieser Anschauung stehen nicht zu unterschätzende Bedenken entgegen, eine derartige Annahme der israelitischen Religion seitens eines fremden Königs war immerhin ein so wichtiges und einzigartiges Ereigniss, dass wir wohl darüber in den Büchern des A. T.'s irgend eine Nachricht erwarten könnten, diese prekäre Annahme ist aber m. E. auch durchaus unnöthig. Der Umstand, dass diese Sprüche einer Königin von Massa in den Mund gelegt oder auf sie zurückgeführt werden, zwingt ebensowenig zu der Annahme, dass diese Sprüche im Auslande geschrieben seien als die Einkleidung des Buches Ijob zu der Meinung, dass dies im Lande Uz geschrieben sei oder dass Theman, Naema, Bus etc. von Israeliten colonisirt seien, weil die Freunde des Ijob hebräisch gesprochen vgl. *Graf* S. 36. Denken wir daran, dass die im Osten Kanaans wohnenden nordarabischen Stämme, die בני קדם, bei den Israeliten von Alters her wegen ihrer Weisheit berühmt waren 1 Reg. 5, 10 vgl. Jer. 49, 7. Obad. 8, so wird es nichts Auffälliges haben, dass einer Königin jener Gegend oder einem Weisen derartige Sprüche zugeschrieben worden, möglich dass diese Königin einen ähnlichen Ruf hatte wie jene Königin von Saba, ja es würde durchaus nichts der Annahme entgegenstehen, dass der grösste Theil dieser Sprüche ismaelitischen Ursprungs ist, dass er zu den Israeliten gekommen und nun dort im Geiste der alttestamentlichen Religion bearbeitet ist: so würden die Ueberschriften zu ihrem Recht kommen, so würden sich aber auch Erscheinungen wie 30, 5f. erklären vgl. *Graf* a. a. O. S. 36.

Was aber ist nun mit 30, 1ª anzufangen? Da משא 31, 1 artikellos steht, so hat *Hitz.* das ה von משא zum vorhergehenden Wort gezogen und 1ª so gelesen: אָגוּר בֶּן־יָקָהָה מַשָּׂא *Agur, Sohn derjenigen, welcher Massa gehorcht.* Aber weder begreift man, warum der Verf. auf diese schwerfällige Weise den einfachen Begriff: Herrscherin von Massa umschrieben, noch ist die Constr. selbst ohne Bedenken, es fehlt, wie *Del.* hervorhebt, an Beispielen dafür, dass בן Träger eines solchen Attributivsatzes als seines virtuellen Genitivs ist, zudem ist ja der Eigenname יָקֶה ohne jedes Bedenken. *Del.* will dies המשא nach dem Arab. erklären: wie man قَيْسُ عَيْلَانَ Kais des Stammes ʿAilân sagt, so heisst es hier ähnlich: Worte Agurs des Sohns Jakes des Stammes

resp. der Landschaft Massa, der Artikel sei vor Massa wohl desshalb geblieben, weil die Appellativbedeutung dieses Namens, etwa die Erhebung, noch nicht erloschen war. Aber diese Art des Ausdrucks ist eine rein arabische, das Hebräische bietet dafür keine sichere Analogien, denn das von *Mühlau* herangezogene בית לחם 2 Sam. 23, 24 ist fraglich, da hier wahrscheinlich nach 1 Chron. 11, 26 מבית לחם zu lesen ist. *Mühlau* selbst und früher *Del.* haben desshalb auch einer andern Auffassung den Vorzug gegeben, sie wollten lesen: מִמַּשָּׂא, eine Conjectur, die völlig ohne Bedenken wäre, wenn wir sicher wüssten, dass מַשָּׂא Name einer Stadt oder Landschaft gewesen. *Wetzstein* hat nämlich *Mühlau* gegenüber darauf aufmerksam gemacht, dass die Massäer gewiss wie die übrigen Ismaeliterstämme Halbnomaden waren, die kein grösseres Land als ausschliessliches Eigenthum besassen und deren Hauptort vielleicht gar nicht ihren Namen trug, wie *Wetzstein* denn in der That in der syrischen Wüste verschiedene Nomadenstämme traf, die keinen Ort hatten, der nach ihnen genannt war, nur in wenigen Fällen, wo ein Stamm Jahrhunderte lang um eine Ortschaft gehaust, scheint an dieser der Volksname haften geblieben zu sein vgl. *Del.* Diese Bedenken wären bei der Conjectur *Bunsens* und *Bötsch.'s* beseitigt, welche הַמַּשָּׂאִי lesen wollen, der Ausfall eines derartigen י würde sich von der masorethischen Auffassung von 31, 1 aus leicht erklären. Zu בִּן vgl. *Ew.* § 213 c. Der Artikel in הגבר kann schwerlich den Zweck haben, auf den eben genannten אגור zurückzuweisen, dafür wäre doch wohl das Demonstrat. erforderlich, auch begriffe man nicht, warum nicht einfach das nom. propr. gesetzt wäre, vielmehr ist הגבר wohl mit *Mühl. Del.* gattungsbegrifflich zu fassen: der Mann, wie er zu sein pflegt, selbstverständlich ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nur an den ernsten, auf Gott gerichteten zu denken, er muss bekennen, dass seine Mühe Gott zu ergründen vergeblich gewesen ist. Demnach ist 30, 1 zu übersetzen: *Worte Agurs, des Sohnes, des Jake des Massäers; Ausspruch des Mannes: ich habe mich abgemüht, o Gott, ich habe mich abgemüht, o Gott und bin hingeschwunden.* — Die Form der Sprüche in diesem Theil ist eine sehr mannigfaltige, neben dem Zweizeiler V. 10 finden wir den Vierzeiler 5f. 17, den Fünfzeiler 32f., aber auch eine Priamel V. 11—14, sowie verschiedene über mehrere Verse sich erstreckende kleine Lieder V. 1—6. 21—23. 24—28. 29—31 u. s. w. — Offenbar aus derselben Quelle wie C. 30 stammt auch C. 31, 1—9.

6. Cap. 31, 1—9. Ueber die Ueberschrift: *Worte des Lemuel des Königs von Massa* haben wir schon gesprochen. Sie führt einen Spruch von 8 Versen ein; der Parallelismus zeigt sich in der Wiederholung derselben Gedanken, bisweilen fast derselben Wörter in den verschiedenen Gliedern.

7. Cap. 31, 10—31. Das alphabetische Lied. Alle Verse desselben sind fast von gleichem Umfange. Der Parallelismus ist dem in den Psalmen, besonders dem in einigen alphabetischen Liedern der Psalmen, ganz gleich.

Die Ueberschrift, welche jetzt an der Spitze des ganzen Buches

steht, nimmt auf die anderen Verfassern als dem Salomo zugeschriebenen Sprüche keine Rücksicht. Sie verheisst nur Sprüche des Salomo. Hierauf müssen wir später zurückkommen.

§ 3. Entstehung der einzelnen Theile unseres Buches und ihr Verhältniss zu einander.

Die Ueberschriften sagen uns zwar, dass nicht alle Sprüche unseres Buches von demselben Verfasser herstammen, aber über die Entstehung einzelner Theile desselben gehen sie keine Nachricht. Denn wenn auch einmal C. 25, 1 ausdrücklich angegeben wird, dass die Sprüche C. 25 — C. 29 aus anderen Schriften zusammengestellt sind, und C. 22, 17 Sprüche verschiedener Verfasser verheissen werden, so vermissen wir doch jede Angabe darüber, ob die Sprüche der ersten beiden Sammlungen von ihren Verfassern geordnet oder erst von späteren gesammelt sind. Es drängt sich uns daher die Frage auf, ob wir aus Form und Inhalt der Sprüche genaueres über die Entstehung der einzelnen Theile ermitteln können.

1. Cap. 1, 8 — C. 9. *Bertheau* behauptete, dass uns in diesem Theile kein aus einem Guss entstandenes Werk vorliege, sondern eine Sammlung verschiedener Spruchdichter, welche alle den Zweck haben, den Jüngling für gute Lehren empfänglich zu machen und zum Streben nach dem Besitze der Weisheit zu begeistern. Diese Ermahnungen seien gewiss zum Theil ursprünglich Einleitungen zu grösseren Spruchwerken gewesen, wofür er sich theils auf den Abschnitt 6, 1—19 theils auf die sehr ähnlichen Anfänge vieler Absätze z. B. 3, 1 ff. 5, 1 ff. 6, 20 ff. 7, 1 ff. berief. Hauptsächlich hat *Berth.* die Einheit unserer Capp. aus drei Gründen geläugnet, 1) der Verschiedenheit in der Form, vgl. § 2. 2) dem Unterschied in der Satzbildung und der ganzen Haltung der Sprache 3) der Unterbrechung des Zusammenhanges durch den Abschnitt 6, 1—19 (vgl. die Exegese dieser Stelle). Auch später (vgl. *Schenkel's* Bibellexicon V, 368 ff.) hat *Berth.* im Wesentlichen ebenso über diese Capp. gedacht, wenngleich er nicht mehr mit derselben Entschiedenheit die Einheit zu negiren wagte. Mit Recht ist dieselbe von allen, welche in den beiden letzten Jahrzehnten sich eingehender mit unserm Buch beschäftigten, festgehalten, verschiedene Gründe zwingen zu diesem Schluss. Dahin gehört zunächst eine Reihe von Worten und Ausdrücken, die nur in diesen Capp. unsers Spruchbuches sich finden: wie גרגרות 1, 9. 3, 3. 22. 6, 21. לוית חן 1, 9. 4, 9. מזמה im Sing. 1, 4. 3, 21. מעגל 2, 9. 4, 11. 26. מעגלה 2, 15. 18. 5, 6. 21. עקשות 4, 24. 6, 12. ערמה 1, 4. 8, 5. 12. פלס 4, 26. 5, 6. 21. שטה 4, 15. 7, 25. Verwandt damit ist 2) die andere Erscheinung, dass wir hier einen öfter wiederkehrenden Gedanken auf dieselbe oder doch ganz ähnliche Weise ausgedrückt finden vgl. 1, 16 u. 6, 17^{b}. 18^{b}; 2, 16^{a} u. 7, 5^{a}; 2, 11. 4. 6; 3, 8^{a}. 4, 22^{b}; 3, 15^{a}. 8, 11^{a}; 4, 22^{a}. 8, 35^{a}; 5, 5. 7, 27; und 1, 8. 9. 6, 20. 21; 1, 7. 9, 10; 1, 29. 30. 5, 12; 2, 16. 6, 24. 7, 5; 3, 13. 8, 35^{b}; 3, 23^{a}. 24^{a}. 6, 22; 3, 23. 4, 12 3) weisen auf die-

selbe Hand bestimmte hier öfter wiederkehrende grammatische Eigenthümlichkeiten, so die Fortsetzung eines Sing. durch den Plur. im sich anschliessenden Partic resp. beim Suff. vgl. 1, 11. 12. 2, 12. 13 oder die Verbindung des Subj. eines Nominalsatzes mit dem Sing. des Praed. 3, 18. 35; bisweilen finden wir auch bei ihm eine gewisse Unbekümmertheit um Genus und Person vgl. 2, 10. 3, 1. 2; 1, 22. 28 u. s. f. 4) zeigt sich hier auch durchgehend derselbe Character des Stils, wir finden hier einen Reichthum von Worten für dieselben Begriffe: אֳהָבִים u. דּוֹדִים; אֹרַח, דֶּרֶךְ, מַעְגָּל, מַעְגָּלָה, נְתִיבָה; אֹמֶר, דָּבָר, מִלֵּל; גַּאֲוָה, גָּאוֹן; פֶּתִי u. פְּתַיּוּת; פֶּתַע u. פִּתְאֹם; רִפְאוּת und מַרְפֵּא, ganz zu schweigen von der Fülle von Synonymen für חכמה etc. Derartige Synonyma verbindet er gern mit einander 5, 14 בתוך קהל ועדה; 5, 11 בכלות בשרך ושארך 6, 7 קצין שטר ומשל 7, 9 בנשף בערב u. באישון לילה ואפלה vgl. 5, 19, 8, 31 etc.; nicht selten finden sich auch bei ihm kurz hinter einander dieselben Ausdrücke wiederholt, so bietet der Abschnitt 1, 21—31 dreimal das Verb. קרא, תוכחת, zweimal בבוא פחדכם resp. בבוא אידכם, שנא דעת, עצתי und לא אבה; ähnlich haben wir in 8. 32—34 dreimal שמע, zweimal שמר und אשרי etc. Schon *Del.* hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie diese aufgelöste, in die Länge und Breite sich ergiessende, in Wiederholungen sich gefallende Darstellung auf das engste mit der poetischen Form unserer Capp. zusammenhängt. Wohl finden sich einzelne Sprüche in der straffen Form des Maschal, aber auf die Dauer vermochte der Dichter sich in dieser bei seiner eigenthümlichen Breite der Darstellung und seinem mehr ermahnenden und predigenden als eigentlich belehrenden Ton nicht zu halten, so kommt er dazu durch eine ganze Reihe von Versen einen Gedanken fortzuspinnen und jene im ganzen Alten Testament einzigartige Periode im zweiten Cap. zu bilden. Ist sonach aus dieser unserm Stück eigenthümlichen Form keineswegs mit *Berth.* auf eine Mehrheit von Verfassern zu schliessen, so ebensowenig aus der andern Thatsache, dass sich mannigfache Wiederholungen in unsern Capp. finden, denn näher betrachtet beziehen sich dieselben auf den Ausdruck so einfacher Dinge, dass wir wohl begreifen können, wie derselbe Mann, der auch sonst Wiederholungen derselben Worte und Wendungen nicht scheut, sich repetirt, nicht aber, wie mehrere den Ausdruck von zum Theil so elementaren Gedanken einem andern sollten abgeborgt haben vgl. 1, 8^b. 6, 20^b אל תטש תורת אמך 2, 1^b. 7. 1^b ומצותי תצפן אתך 2, 16^b. 7, 5^b מנכריה אמריה החליקה 3, 15^b. 8, 11^b כל חפציך (חפצים) לא ישוו בה 4, 4^b. 7, 2^a שמר מצותי וחיה 5, 7^a. 7, 24^a. 8, 32^a ועתה בנים שמעו לי vgl. 4, 5^a. 4, 7. 9, 4. 9, 16. Dazu kommt endlich als letzter und schwerwiegendster Beweis die sämmtlichen Capp. dieses Abschnittes gemeinsame Einheit des Gegenstandes: in positiver Beziehung wollen dieselben mahnen, die Weisheit zu suchen und auf ihre Lehren zu achten (vgl. 1, 20ff. C. 8. 9 etc.), in negativer wollen sie vor dem Verkehr mit der Ehebrecherin und Buhlerin warnen vgl. 2, 16ff. 5, 3ff. 6, 24ff. 7, 5ff. 9, 13ff. Nimmt man die im Wesentlichen ziemlich gleiche Art, wie diese Gedanken abgehandelt werden, hinzu, so kann kaum ein Zweifel darüber sein, dass unsere Capp. einem Verf. ange-

hören, *Bertheaus* Annahme vermag die eben berührten Punkte nicht genügend zu erklären. Vollends kann davon keine Rede sein, dass die einzelnen Theile, aus denen unsere Capp. zusammengesetzt sind, einst als Einleitungen gedient hätten. Nirgends tragen diese den Character einer Einleitung an sich, sind vielmehr durchaus in sich geschlossen und abgerundet und wo dazu gemahnt wird, auf die Lehren der Weisheit zu hören, da folgen diese auch sogleich vgl. 1, 10ff. 20ff. etc. *Berth.* hat sich hauptsächlich auf die Sprüche 6, 1—19 berufen, „es ist, als ob ein Sammler, dem eine Reihe ähnlicher Sprüche vorlag, sich plötzlich besonnen habe, dass seinem Plane gemäss die Aufzählung derselben an diesen Ort noch nicht gehöre und desshalb plötzlich abgebrochen habe", in der That zu viel Gedankenlosigkeit und zu wenig Besonnenheit für einen Mann wie den Verf. resp. nach *Berth.* den Sammler unserer Capp. vgl. auch die Vorbemerkungen zu Cap. 6.

2. Cap. 10—22, 16. Durch Umfang und Inhalt der wichtigste Theil unseres Buches. Nach der Ueberschrift sind die Sprüche in diesen Capiteln von Salomo verfasst. Von vornherein halten wir es weder für unmöglich, dass *ein* Mann so viele Sprüche verfasst habe (vgl. *Eichhorn* Einleitung 5ter Band § 633.), noch auch für unglaublich, dass Salomo ihr Verfasser sei. Aber so viel steht bei näherer Betrachtung bald fest, dass sie in der Ordnung oder Unordnung, in welcher sie vorliegen, nicht von dem Verfasser, wenn sie anders von *einem* Verfasser gedichtet sind, niedergeschrieben sein können. Denn 1) der Verfasser von Sprüchen kann sich nicht von solchen Aeusserlichkeiten, wie das Vorkommen gleicher oder ganz ähnlicher Wörter, welche, wie oben S. XII f. gezeigt ist, in sehr vielen Fällen bei der Zusammenstellung der Sprüche bestimmend eingewirkt haben, in dem Fortschritt seiner Arbeit leiten lassen. Wir erkennen in der uns vorliegenden Anordnung dieser Sprüche den Sammler, der sich, um seinem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, an äussere Merkmale anlehnt. 2) Einzelne Sprüche oder Spruchglieder kommen an verschiedenen Stellen dieses Theils in ganz gleicher oder ähnlicher Form vor; so z. B. finden wir 14, 12 in 16, 25 (vgl. auch 21, 2^{a}) wieder; 10, 1. 15, 20; 14, 20. 19, 4; 16, 2. 21, 2; 19, 5. 9; 20, 10. 20, 23; 21, 9. 21, 19 stimmen fast ganz mit einander überein oder geben denselben Gedanken mit ähnlichen Worten, ebenso entsprechen sich 10, 2 u. 11, 4 sowie 13, 14 u. 14, 27, nur dass der Gedanke im zweiten Spruch ein wenig geändert ist. In andern Sprüchen decken sich wenigstens einzelne Glieder, so 10, 15^{a} u. 18, 11^{a}. 10, 6^{b} u. 10, 11^{b}; 10, 8^{b}. 10, 10^{b}; 15, 33^{b}. 18, 12^{b} oder sind doch fast gleichlautend 11, 13^{a}. 20, 19^{a}; 11, 21^{a}. 16, 5^{b}; 12, 14^{a}. 13, 2^{a}; 14, 31^{a}. 17, 5^{a}; 16, 18^{a}. 18, 12^{a}; 19, 12^{a}. 20, 2^{a}. Solche Wiederholungen in einem Werke, welches unmittelbar aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist, zu finden, können wir nicht erwarten. — Wenn wir demnach die Sprüche in unseren Capiteln dem Fleisse eines Sammlers verdanken, so müssen wir gleich weiter sagen, dass er sie aus verschiedenen, sei es nun schriftlichen sei es mündlichen Quellen, schöpfte, möglicherweise aus sehr vielen. Von diesen Quellen wissen wir nichts.

Wahrscheinlich ist es aber, dass sie nicht immer die salomonische Abfassung der Sprüche, welche der Sammler ihnen entnahm, auf sichere Weise beglaubigten, um so wahrscheinlicher da der Sammler deutlich sehr viele Sprüche aus seinem Gedächtnisse niederschreibt. So lag, selbst wenn er das Streben hatte nur salomonische Sprüche zusammenzustellen, für ihn die Gefahr nahe, dass er mit ihnen zugleich Sprüche anderer Verfasser in seine Sammlung aufnahm. Und dass wirklich in ihr Sprüche verschiedener Verfasser vorhanden sind, bestätigt eine genauere Betrachtung. Denn 1) finden wir denselben Gedanken häufig in sehr vielen Sprüchen wieder. Wir brauchen hierfür nicht Beispiele aufzuführen, da jedes Capitel sie darbietet. Es ist nicht anzunehmen, dass *ein* Verfasser so viele Variationen desselben Thema vorgetragen hat. 2) Häufiger treten uns zwei Sprüche entgegen, in denen bei sonstiger Verschiedenheit dasselbe Glied sich wiederfindet (vgl. die oben angeführten Beispiele), als wäre nur ein Theil des Spruches im Gedächtniss geblieben und dann von einem anderen Dichter auf neue Weise wiederum zu einem ganzen Spruch ergänzt. Auch sind nicht selten kleinere Bestandtheile der Sprüche in anderen wiederholt vgl. z. B. 16, 28 und 17, 9. 19, 25 und 21, 11 was ebenfalls auf Benutzung früherer Sprüche bei Anfertigung neuer hinzuweisen scheint.

3. Cap. 22, 17 — Cap. 24. Die Angaben in 22, 17 und 24, 23, dass hier Sprüche verschiedener Verfasser vereinigt sind, werden, dem oben gesagten gemäss, dadurch bestätigt, dass auch hier in verschiedenen Sprüchen ganz gleiche oder ähnliche Glieder sich finden; vgl. 22, 28ᵃ mit 23, 10ᵃ; 22, 23ᵃ mit 23, 11; 23, 3ᵃ mit 6ᵇ. 23, 18 mit 24, 14; 23, 17 mit 24, 1. Auch kommen einzelne Sprüche und Spruchglieder in den anderen Theilen unseres Buches wieder vor, so war 24, 20ᵇ schon 13, 9ᵇ da, 24, 23ᵇ kommt 28, 21 wieder vor, ebenso stimmen die Verse 24, 33 f. fast wörtlich mit 6, 10. 11, doch ist der Zusammenhang ein anderer und vielleicht ursprünglicherer als an jener Stelle. Der Sammler leitet die von ihm gesammelten Sprüche der Weisen selbst ein 22, 17—21; dass er selbst ihnen durch die neue Ueberschrift 24, 23 גם אלה לחכמים einen Nachtrag hinzufügte, ist schwerlich anzunehmen, da man in diesem Fall nicht recht begriffe, warum er diese Ueberschrift gesetzt und nicht einfach die Sprüche 24, 23ff. an die vorhergehenden angefügt hätte.

4. Cap. 25, 1 — Cap. 29. Diese von den Männern des Hisqia veranstaltete Sammlung zeigt gleich, dass die Sammlung in C. 10 — 22, 16 nicht von ihnen verfasst ist. Denn es kommt hier eine ganze Menge von Sprüchen vor, welche ganz so oder mit geringen Abweichungen schon in jener Sammlung stehen, vgl. 25, 24 mit 21, 9; 26, 13 mit 22, 13; 26, 15 mit 19, 24; 26, 22 mit 18, 8; 27, 12 mit 22, 3. 27, 13 mit 20, 16; 27, 15 mit 19, 13; 27, 21 mit 17, 3; 28, 6 mit 19, 1; 28, 19 mit 12, 11. 29, 13 mit 22, 2; 29, 22 mit 15, 18. Hingegen finden wir Wiederholung eines Spruches des dritten Theiles nur einmal, vgl. 28, 21 mit 24, 23. Wiederholung eines Spruches in diesem Theile selbst kommt nur einmal mit ganz geringer Veränderung vor 26, 12 und 29, 20. *Del.* hat a. a. O.

S. 23 behauptet, dass die Männer des Hisqia die ältere Sammlung 10, 1—22, 16 gekannt hätten, nur so lasse es sich erklären, warum sie eine so grosse Zahl sicher ächt salomonischer Sprüche, die wir 10, 1—22, 16 treffen, unberücksichtigt gelassen haben, aber diese Meinung ist wenig wahrscheinlich, da man in diesem Fall den Zweck der für eine so kleine Sammlung ziemlich zahlreichen Wiederholungen nicht begriffe, auch *Del.* hat keine Antwort auf diese Frage gegeben. Der von ihm hervorgehobene Punkt ist freilich auffallend, aber wir wissen ja auch nichts von den Gesichtspunkten, von denen sie sich leiten liessen, sowie von den litterarischen Verhältnissen der damaligen Zeit, so dass wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln darauf verzichten müssen jedes Räthsel zu lösen, jedenfalls wird *Del.'s* Lösung durch die vorher geltend gemachte Schwierigkeit sowie durch die Thatsache dass die einander gemeinsamen Sprüche öfter im Ausdruck differiren unmöglich. *Hitzig* a. a. O. S. 302 und im Comment. S. 258 sagt: „es weisen viele, besonders sprachliche Gründe darauf hin, dass die Sprüche C. 25—29 in Nordisrael ursprünglich zu Hause sind." Er erklärt diese Erscheinung daraus, dass die Männer des Hisqia nach der Katastrophe des Zehnstämmereichs den Auftrag von ihrem Könige erhalten hätten, die redenden Zeugen der Bildung und Weisheit des untergegangenen Brudervolkes, die Sprüche im Volksmunde und auch die litterarischen Denkmäler desselben zu sammeln. Wir wollen es nicht völlig in Abrede stellen, dass vielleicht der eine und der andere Spruch hier seine Heimath hat vgl. 25, 13. 28, 2, jedenfalls ist die Behauptung *Hitz.'s* eine übertriebene, wie denn auch die von ihm beigebrachten Gründe keineswegs beweisen, was sie beweisen sollen. So soll 25, 11 der ephraimitische Ausdruck sein für den judäischen 15, 23; חֲלִי 25, 12 finde sich nur noch beim nordisraelitischen Schriftsteller, ebenso שחל 26, 13 nur noch bei Hosea und in dem sicher von einem Ephraimiten verfassten Buche Hiob; סֻתָּר endlich, wovon das Passiv 27, 5, für das so häufige הסתיר stehe nur noch Jes. 16, 3 im Orakel des Jonas. Abgesehen von der völlig willkürlichen Behauptung betreffs 25, 11 reichen diese drei Ausdrücke, selbst wenn man sie als nordisraelitische ansehen müsste, was bei allen dreien höchst zweifelhaft ist, zur Beweisführung sowenig aus wie der andere aus der Thatsache genommene Grund, dass alle auf Gesetz und Gottesdienst sich beziehenden Ausdrücke hier fehlen, auch in den andern Theilen unsers Buches sind diese selten, zudem würde ja auch dieser Grund zu viel beweisen, denn auch in Nordisrael fehlte beides doch nicht ganz vgl. Hosea.

5. Cap. 30. Ob die Worte des Agur nur Auszüge aus einem grösseren Spruchwerke desselben sind oder ob sie, wie sie uns vorliegen, von dem, welcher sie dem Buche der Sprüche hinzufügte, vorgefunden wurden, können wir nicht sagen. Dass die Worte des Lemuel derselben Quelle entnommen sind wie die Worte des Agur wird man sowohl aus den Ueberschriften C. 30, 1 und C. 31, 1 als auch aus dem Inhalt folgern dürfen. Hingegen ist das Lied 31, 10—31 sicher aus einer anderen Quelle geschöpft, da es von der fremdartigen Eigenthümlichkeit der Worte des Agur und Lemuel nichts besitzt.

§ 4. Alter der einzelnen Theile unseres Buches.

Ein fester Punkt, von dem wir bei der Bestimmung des Alters der einzelnen Theile ausgehen können, ist uns in 25, 1 gegeben, nach welcher Nachricht diese Sammlung Salomonischer Sprüche auf Anordnung des Königs Hisqia zu Stande kam, an der Richtigkeit dieser Nachricht zu zweifeln haben wir durchaus keinen Grund. Aber wenn wir auch von dieser Ueberschrift, welche uns den Beweis giebt, dass diese Sprüche schon in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts als Salomonische galten, ausgehen, damit haben wir doch keine Gewähr dafür, dass sie mit Recht so angesehen wurden, vielmehr wird es Aufgabe der innern Kritik sein, das festzustellen. Aus innern Gründen aber ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass davon keine Rede sein kann, diese Sprüche sämmtlich auf Salomo zurückzuführen. Eine Reihe unter ihnen tragen nach Inhalt wie Form durchaus das Gepräge der alten Zeit, was namentlich von vielen zweigliedrigen Sprüchen in C. 28. 29 gilt, aber die bei weitem meisten gehören doch einer späteren Zeit an, darauf führt zunächst die Form, der einfache, strenge Parallelismus, die gedrungene Art der Darstellung, wie sie den ältesten Sprüchen eigenthümlich sind, haben hier an vielen Stellen aufgehört, der Gedanke ist öfter über mehrere Verse ausgedehnt, ja es finden sich 25, 23—28 und 27, 23—27 zwei Spruchreden, in denen eine ganze Reihe von Versen zur Darstellung eines Gedankens vereinigt sind, Eigenthümlichkeiten, welche zweifellos auf eine spätere Zeit weisen, als verschiedene Umstände auf die Spruchpoesie umgestaltend einwirkten. Dazu kommt ferner der Inhalt, welcher für viele Sprüche eine salomonische Abfassung unmöglich macht, es tritt hier, wie *Nöldeke* a. a. O. S. 163 sagt, der Standpunkt der misera contribuens plebs gegenüber den Königen und Machthabern hervor, wie er in den Sprüchen eines Königs selbst nicht erscheinen konnte, ja wenn hier von dem Uebel der Vielherrschaft 28, 2 öfter von dem Aufkommen der Ungerechten 28, 12. 28. 29, 2. 16 von der Bedrückung seitens der Könige und Fürsten 28, 3. 15. 16 die Rede ist oder betont wird, wie nichts verderblicher sei als böse Rathgeber und Lügner in des Königs Nähe 25, 4 f. 29, 12, so geht aus alledem klar hervor, dass wir nicht nur Sprüche Salomo's in unserer Sammlung haben, sondern dass hier Erfahrungen durchleuchten, wie sie unter der Regierung von Männern, wie Ahas und Anderen vom Volk tausendfach gemacht werden konnten. Aus diesen Gründen ist auch die ältere Anschauung, als hätten wir hier nur Salomo-Sprüche, fast allgemein aufgegeben, nur *Keil* sträubt sich noch gegen dies Resultat.

Durch Vergleichung mit dieser Hisqia-Sammlung lässt sich ungefähr das Alter der andern Salomo-Sprüche 10, 1—22, 16 feststellen, mit Recht haben *Ewald, Bleek, Delitzsch* u. A. die letztere Sammlung für einen älteren Bestandtheil unseres Buches erklärt. Darin freilich können wir *Ewald* nicht beistimmen, dass die älteste Form des Kunstspruchs der antithetische Zweizeiler ist, wie ihn die Capp. 10, 1—22, 16 in grosser Fülle bieten, und dass die andern Arten des Zwei-

zeilers schon von abnehmender Kraft Zeugniss geben, denn es ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte man das Letztere behaupten und dem schöpferischen Geist derartige enge Grenzen ziehen wollte. Aber doch hat *Ewald* darin ohne Zweifel Recht, dass der Zweizeiler die älteste Form des Maschal repräsentirt und wir, nur die formelle Seite der Sprüche betrachtet, die Sammlung 10, 1—22, 16 als die ältere im Verhältniss zu C. 25—29 anzusehen haben. *Bertheau* hat sich diesem Schluss freilich dadurch zu entziehen gesucht, dass er behauptete, die Mannigfaltigkeit der Form in C. 25—29 im Verhältniss zu 10, 1—22, 16 schliesse die gleichzeitige Entstehung nicht aus, die bunte Mannigfaltigkeit dort erkläre sich eben daraus, dass die Männer des Hisqia es nicht wie der Verf. der zweiten Sammlung darauf anlegten, nur kurze in einem Vers sich vollendende Sprüche zusammenzustellen. Daran ist, wie schon oben gesagt, jedenfalls dies richtig, dass die Verschiedenheit des Parallelismus ob antithetisch oder synonym oder parabolisch etc. nicht ausschlaggebend für das Alter eines Spruches sein kann, aber darin irrt *Bertheau* offenbar, wenn er Spruchreden wie wir sie in C. 25—29 haben, für gleich ursprünglich hält wie die meisten in C. 10, 1—22, 16 vorliegenden Sprüche mit ihrem strengen Parallelismus und ihrer oft so knappen Ausdrucksweise. Aber, so könnte Jemand einwerfen, selbst zugegeben, dass die in den Sprüchen C. 10, 1—22, 16 uns entgegentretende Form die ältere ist, daraus folgt doch nicht, dass die dort vorliegenden Sprüche auch wirklich einer älteren Zeit angehören und die Sammlung älter ist als jene C. 25—29, auch ein späterer Dichter konnte ja wohl in gelungener Weise die ältere Form nachahmen und Jemand, der nach den Tagen des Hisqia lebte, konnte ja wohl eine derartige Sammlung schaffen, sei es dass er die dort vorliegende Form als besonderes Kennzeichen der salomonischen Zeit betrachtete, sei es dass er gerade für diese Art der Spruchpoesie eine besondere Vorliebe hatte. Dieser Einwand lässt sich nicht durch Vergleichung der beiden Sammlungen gemeinsamen Sprüche entkräften noch lässt sich die Frage dadurch zur Entscheidung bringen, denn eine solche Vergleichung ergiebt, dass keineswegs 10, 1—22, 16 immer die ursprünglichere Gestalt aufweist, vielmehr trägt, wie *Ewald*, *Bertheau* und andere gesehen, bald die Gestalt, in welcher die Sprüche in der vierten Sammlung, bald die, in welcher sie in der zweiten stehen, das Gepräge grösserer Ursprünglichkeit. Entscheidend dagegen ist die Verschiedenheit der historischen Situation, die wir aus den Sprüchen der beiden Sammlungen erkennen können. Die Aussprüche, die wir in der zweiten Sammlung finden, weisen uns offenbar in eine Zeit, da man das Königthum von seiner besten Seite kennen gelernt hatte: nach 16, 12 ist es den Königen ein Greuel, Frevel zu üben, und Gerechtigkeit wissen sie als die Stütze ihres Thrones 20, 8. 26; wer Aufrichtigkeit redet, ist des Königs Freund, gerechte Lippen und Herzensreinheit liebt er 16, 13. 22, 11; durch Liebe stützt er seinen Thron und Liebe und Treue schirmen ihn 20, 28 etc. Ganz anders in der hisqianischen Sammlung, hier gleicht nur 29, 14 den eben berührten, während eine Reihe anderer uns das Königthum von seiner

Nachtseite erkennen lassen. Fürst alles Verstandes bar und reich an Bedrückungssucht, heisst es 28, 16; eine andere Stelle redet von den Seufzern des gedrückten Volks 29, 2; eine noch andere vergleicht den gottlosen Herrscher mit einem brüllenden Löwen und einem gierigen Bär 28, 15; von Steuerdruck 29, 4, von Vielherrschaft 28, 2, von dem verderblichen Einfluss des ungerechten und unwahrhaftigen Herrschers 25, 5. 29, 12 reden andere Sprüche. Eine solche Zusammenstellung von Sprüchen kann unmöglich das Werk des Zufalls sein, mit Recht haben ***Ewald***, ***Kuenen*** u. A. daraus geschlossen, dass 10, 1—22, 16 der guten Königszeit angehöre. Auch dagegen haben sich freilich ***Bertheau***, ***Reuss*** u. A. gesträubt, der Erstere namentlich behauptete, dass die eben hervorgehobenen Missstände auch in 10, 1—22, 16 berührt werden, aber die von ihm herangezogenen Sprüche beweisen nicht, was sie sollen: 16, 14. 20, 2 weisen nur auf die aus des Königs Zorn hervorgehende Gefahr, 17, 8. 23. 19, 10 beziehen sich dagegen gar nicht auf ihn, dort ist von Bestechung der Grossen, hier von einem emporgekommenen Sklaven die Rede, der ja nie, weder in Israel noch Juda, König war; 11, 10. 11 reden von Segen und Fluch der Sünden sowie von der Freude über die an Gerechten wie Ungerechten sich vollziehende Gerechtigkeit, kommen also ebenfalls hier kaum in Betracht. Wollten wir aber auch ***Bertheau's*** Behauptung betreffs 16, 10. 12—15. 20, 28 zugeben, dass nämlich diese Sprüche, in denen die Hoheit und Würde dieses Königs in schönster Darstellung geschildert werden, deutlich genug auf das Unglück hinweisen, welches von schlechten Königen ausgehen kann, immerhin kann es doch nicht zufällig sein, dass dieser Hinweis gerade in diese Form gekleidet ist, sowenig zufällig, als die andere Thatsache, dass gerade derartige Sprüche, welche die Hoheit und Würde des Königs schildern, in der vierten Sammlung fast vollständig fehlen. Das alles macht jene oben von ***Ewald*** u. A. aufgestellte Behauptung unabweislich. Dafür dass die zweite Sammlung einer alten Zeit angehört sprechen auch andere Erscheinungen, so die hier uns entgegentretende Vorstellung von der Vergeltung, nirgends begegnen wir auch nur der Spur eines Zweifels an dem Glauben der älteren Zeit, Tugend wie Laster finden auf Erden ihre Vergeltung, das ist die durchgehende Voraussetzung. ***Delitzsch*** setzte die Sammlung in die Zeit Josaphats, ähnlich ***Ewald***, doch wird sich schwerlich der Zeitpunkt mit Sicherheit feststellen lassen. Das gilt auch von den einzelnen Sprüchen, denn davon kann keine Rede sein, dass sämmtliche Sprüche dieser zweiten Sammlung, wie noch zuletzt ***Zöckler*** gegen ***Delitzsch*** behauptet hat, Salomo zugehören. Wir treffen hier eine ganze Zahl von Sprüchen, in denen nicht ein König sondern andere über ihn reden oder die Erfahrungen voraussetzen, die Salomo fern lagen vgl. 14, 28. 16, 10. 14. 15. 20, 2. 26. 28, andere beruhen auf Lebensanschauungen, die wir schwer mit Salomo reimen können, so die über den Segen eines gottesfürchtigen Weibes etc. vgl. 18, 22. 19, 13. 14. 21, 9. 19, Sprüche, die meist die Monogamie voraussetzen, wovon Salomo nach allen geschichtlichen Erinnerungen sehr weit entfernt gewesen ist vgl.

22, 14. Immerhin wird eine nicht unbeträchtliche Zahl von Sprüchen in dieser zweiten Sammlung salomonisch sein.

Das ist anders mit dem ersten Theil unsers Buches C. 1, 7 resp. 8—C. 9, dieser will gar nicht salomonisch sein, nur bei dieser Annahme hat ja die Ueberschrift 10, 1 משלי שלמה einen Sinn, denn die Behauptung *Keil's* (vgl. *Haevernick* Einleitung III S. 428), dass diese Ueberschrift gesetzt sei, weil nun Sprüche folgen, denen der Character des מָשָׁל in besonderer Weise eigene, ist eine ebenso haltlose Ausflucht wie die andere betreffs 24, 23 גם אלה לחכמים, wonach an Sprüche, die Weise angehen und für sie bestimmt seien, zu denken wäre; zudem machten ja Form wie Inhalt und theologischer Gehalt die Verfasserschaft Salomos für jene Capp. 1—9 unmöglich. Freilich haben *Hitz.* (a. a. O. S. 4 f.) und *Hooykaas* (a. a. O. S. 84 ff.) dieselben als ältesten Bestandtheil des Spruchbuches angesehen und zwar hat jener sie dem 9. Jahrhundert zugeschrieben. Er beruft sich dafür auf die Abhängigkeit dieses Abschnittes vom Canticum und die von 10, 1—22, 16 von unseren Capiteln. Aber selbst wenn das erste zweifelloser wäre als es ist, so ist doch damit nichts für die Entscheidung besagter Frage gethan, die andere Behauptung betreffs 10, 1—22, 16 ist aber entschieden unrichtig, andere werden weder in 19, 12b einen Nachhall aus 3, 12b zu erkennen noch auch einzusehen vermögen, wie 10, 1 an C. 9 anknüpft; vollends kann davon keine Rede sein, dass 18, 22 nach 8, 35 oder 14, 1 nach 9, 1 gebildet ist: in jenen ersten Stellen stimmen die beiden Halbverse überein aber nichts spricht dafür, dass 18, 22b ans 8, 35b stammt, denn 12, 2a haben wir einen fast gleichlautenden Vers, warum also hätte der Verf. von 18, 22b seinen Text aus 8, 35b entlehnen und nicht nach 12, 2 bilden können? Und was 18, 22a betrifft, so ist es, wie schon *Kuenen* geltend gemacht hat, an sich höchst unwahrscheinlich, dass ein Spruch von der als Person gedachten Weisheit das Original sei zu einem andern von dem Segen eines gottesfürchtigen Weibes. Nicht anders ist es mit 14, 1 und 9, 1 mag man auch dort wie hier חָכְמוֹת lesen vgl. zu 14, 1; doch ist von keiner Abhängigkeit der Stelle 14, 1 von 9, 1 die Rede, denn bei aller Aehnlichkeit der Worte, wie verschieden sind doch die Gedanken! 9, 1 heisst es: die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ausgehauen ihrer Säulen sieben", 14, 1 dagegen: „der Frauen Weisheit baut ihr Haus, aber Thorheit zerstört es mit eigenen Händen", zudem ist die Redensart בנה בית ja eine so verständliche und häufige, dass um ihretwegen die Annahme einer Entlehnung völlig überflüssig ist. Genügen so die von *Hitz.* beigebrachten Gründe für den Beweis seiner Behauptung nicht, so ergeben sich bei sorgfältiger Vergleichung beider Theile andere, welche mit Nothwendigkeit fordern, den ersten für den später abgefassten zu halten. Wir sehen hier zunächst ab von der Form und den in der Sprache liegenden Schwierigkeiten, welche letzteren vgl. חמסים 4, 17, ישים 8, 4 *Hitz.* durch die Annahme von Einschiebseln zu beseitigen gesucht hat, wir verweisen vielmehr vor allem auf die Verschiedenheit des Begriffes חכמה im ersten und im zweiten Theil, im letzteren ist sie, wie *Del.* treffend hervorhebt, nicht

bloss Bezeichnung einer sittlichen Eigenschaft sondern auch Ausdruck für die in der Gottesfurcht wurzelnde Wissenschaft, deren Streben es ist, die allgemeine den Menschen als solchen betreffende Wahrheit zu erkennen; anders in den Capp. 1—9, dort wird sie als selbständige Persönlichkeit gedacht, die schon vor der Weltschöpfung bei Gott war, als erstes seiner Werke von ihm geschaffen 8, 22—26, als er die Welt in's Dasein rief, war die Weisheit seine Werkmeisterin 8, 27—30, darnach treibt sie auf der Erde ihr Spiel unter den Menschenkindern 8, 31. Vergleicht man beide Anschauungen mit einander, so kann kein Zweifel darüber sein, dass die letztere eine spätere Entwicklungsstufe repräsentirt, sie ist Product der offenbar schon länger vorhandenen religiösen Speculation. Darauf führt auch die in C. 1—9 sich häufig findende Anrede des Weisheitslehrers an seinen Schüler als בן, die in C. 10, 1 ff. völlig fehlt, offenbar hatten zu jener Zeit von C. 1 ff. sich schon förmliche Weisheitsschulen herausgebildet, in denen derartige Ausdrücke gang und gäbe wurden. Diese Thatsachen entscheiden auch gegen die Ansicht von *Bertheau*, der den ersten und zweiten Theil unsers Buches von demselben verfasst sein lässt. Er wurde zu dieser Ansicht dadurch bestimmt, dass beide Abschnitte eine nicht unbeträchtliche Zahl von Wörtern und Ausdrücken gemeinsam haben: אגר 6, 8. 10, 5, אישון 7, 9. 20, 20, אחרית 5, 4. 4. 14, 12. 15, 13. 16, 25 etc. אכזרי 5, 9. 11, 17. 12, 10. 17, 11, בינה 4, 1. 5, 7. 16, 16, תבונה 2, 2. 3. 3, 19. 11, 12. 18, 2, זרה 2, 16. 5, 3. 20. 7, 5. 22, 14, חסר לב 6, 32, 7, 7. 9, 4. 10, 13. 11, 12. 12, 11 etc. חרש רע 3, 29. 6, 14. 12, 20. 14, 22, יוסיף לקח 1, 5. 9, 9. 16, 21. 23, יפיח 6, 19. 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9, נלוז 2, 14. 3, 32. 14, 2, מדנים 6, 14. 19. 10, 12, מרפא 4, 22. 6, 15. 12, 18. 13, 17. 14, 30. 15, 4, נסח 2, 22. 15, 2, לא ינקה 6, 29. 11, 21. 16, 5. 17, 5. 19, 5. 9, העז 7, 13. 21, 29, עץ חיים 3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4, ערב und תקע nebeneinander 6, 1. 11, 15. 17, 18, הפיק 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22. פרע 1, 25. 4, 15. 8, 23. 13, 18. 15, 32, פתים resp. פתאים an vielen Stellen, קרץ 6, 13. 10, 10, קרת 8, 3. 9, 3. 14. 11, 11, ראשית 1, 7. 4, 7. 8, 22. 17, 14, רפאים 2, 18. 9, 18. 21, 16, שכל טוב 3, 4. 13, 15, שכן mit ארץ 2, 21. 10, 30, (מדנים) שלח מדון 6, 14. 19. 16, 28, תהפכות 2, 12. 6, 14. 8, 13. 10, 31 f. 16, 28. 30, תורה 1, 8. 6, 23. 13, 14, תושיה 2, 7. 3, 21. 8, 14. 18, 1, תחבלות 1, 5. 11, 14. 12, 5. 20, 18 u. s. f. Aber neben diesen beiden Theilen gemeinsamen Ausdrücken finden sich doch auch eine Reihe anderer, welche den Cap. 1—9 eigenthümlich sind vgl. אישון, אחה, גרגרות, מזמה, מליצה, מעגל resp. מעגלה, פלס und שחה; nicht minder andererseits solche, welche nur die Capp. 10, 1—22, 16 bieten, so מקור חיים 10, 11. 13, 14. 14, 27, 16. 22 was um so auffälliger ist, da beide Theile עץ חיים haben, und auch מקור 5, 18 vorkommt, ferner מחתה 10, 14. 15. 29. 13, 3. 14, 25. 18, 7. 21, 15, סֶלֶף und סֵלֶף 11, 3. 13, 6. 15, 4. 19, 3. 21, 12. 22, 12. Nimmt man zu alledem noch die vorher berührte Verschiedenheit einzelner Begriffe wie חכמה, so kann darüber kein Zweifel sein, dass beide Theile nicht von der Hand desselben Mannes herrühren können, vielmehr muss Capp. 1—9 einer erheblich späteren Zeit angehören.

Darauf weist auch die ganze hier vorherrschende Art der Darstellung und der poetischen Form. Die strenge Form des Maschal mit seiner didactischen Tendenz ist zurückgedrängt und statt dessen die breitere Darstellung der Paraenese vorherrschend, bei der man deutlich den Einfluss der prophetischen Beredsamkeit erkennt, es bedarf keines ausführlicheren Nachweises, dass ein derartiger Periodenbau, wie er hier C. 2 und sonst vorliegt, erst durch die Entwicklung der prophetischen Beredsamkeit ermöglicht wurde. Mit der so gewonnenen Zeitbestimmung stimmt die ziemlich auffallende Berührung unseres Abschnittes, einerseits mit dem Deuteronomium andererseits mit dem Buche Ijob. Auf jene hat besonders *Del.* aufmerksam gemacht, welcher schrieb: „Wer hört, um nur eins hier zu erwähnen, in 1, 7 — C. 9 nicht das שמע 5 Mos. 6, 4—9 vgl. 11, 18—21 wiederklingen? Die ganze Eigenthümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Mahnreden 1, 7 — C. 9 sind innerhalb des Buches der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs. Wie dieses die Thora des mosaischen Gesetzes, so suchen jene die תורה der salomonischen Sprüche zu verinnerlichen und dem heranwachsenden Geschlecht in's Herz zu prägen." vgl. Herzog P. R. E. XIV S. 710. Comment. S. 29. In der That zeigt eine genauere Vergleichung die Verwandtschaft zwischen beiden Büchern, beide sind nicht nur verwandt in Darstellung und Abzweckung, sondern unser Buch zeigt auch im Inhalt mannigfache Anklänge an das Deut. vgl. Prov. 3, 3. 6, 20. 21. 7, 3 u. Deut. 6, 4—9. 11, 18—21, ja 3, 12 ist geradezu parallel mit Deut. 8, 5, zugleich macht *Kuenen* auf Deut. 4, 5—8 aufmerksam, wo der Deuteronomist ebenso sehr den Weisen die Hand reiche wie diese ihm in Prov. 3, 9. 10. Nicht minder haben auch *Ewald*, *Riehm.*, *Del.* u. A. auf die Abhängigkeit unserer Capp. von Ijob hingewiesen, während freilich *Hitzig* a. a. O. S. 4 *Kuenen* a. a. O. 98 f *Hooykaas* a. a. O. S. 98 das umgekehrte Verhältniss annehmen. Bei einer Reihe von Stellen wird sich die Frage kaum entscheiden lassen vgl. 8, 25ᵃ Ij. 38, 6. 8, 25ᵇ. Ij. 15, 7; 8. 27. Ij. 26, 10; 3, 11 ff. Ij. 5, 17 u. s. w., wohl aber verdienen die Stellen Prov. 3, 19 und 8, 22 ff. Beachtung, in der letzteren liegt sehr wahrscheinlich eine Weiterbildung der in Ijob 28, 22 enthaltenen Lehre von der Weisheit vor, namentlich auch in so fern alles Recht und Gesetz auf Erden Ausfluss dieser Weisheit ist 8, 15 f., sie zeigt, dass die Befolgung der Gebote Gottes der einzige Weg zum Glück ist vgl. 1, 20 ff. 8, 1 ff.; dort aber 3, 19 ist die Vorstellung, dass Gott durch die Weisheit die Welt geschaffen habe, wie *Riehm* hervorgehoben vgl. Zeitschrift f. luther. Theol. 1866 S. 304, so kurz ausgesprochen und steht äusserlich so abgerissen da, „dass man sich der Annahme nicht entschlagen kann, sie sei schon gangbar gewesen, resp. von dem Verf. anderswoher entlehnt, und zu seinem Zwecke, den hohen Werth der Weisheit anzupreisen, verwendet worden." Aber wie dem auch sei, jedenfalls können unsere Capp. und Ijob nicht zu weit von einander entfernt liegen, wie auch *Kuenen* zugegeben hat, wahrscheinlich gehören sie dem siebenten Jahrhundert an. Damit stimmt auch der historische Hintergrund unserer Capp., Warnungen

nicht das Glück der Frevler zu beneiden, sich nicht verführen zu lassen von denen, die den Gerechten nachstellen, nicht auf ihren Wegen zu gehen vgl. 1, 11 ff. 2, 11 ff. 3, 31. 4, 14 ff. etc. sind zwar zu allen Zeiten verständlich, hatten doch aber damals ihre besondere Bedeutung. — Von denselben Voraussetzungen aus ist *Delitzsch* freilich zu andern Resultaten gekommen, nach ihm gehört dieser Theil der Zeit Josaphats an, was mit seinen Ansichten über die Zeit der Abfassung von Deuteronomium und Ijob zusammenhängt, die wir nicht zu theilen vermögen, zudem spricht ja gegen *Del.'s* Ansicht über unsere Capp. auch das Verhältniss, in dem die hier vorwaltende Darstellung zur Entwicklung der prophetischen Beredsamkeit steht, wie oben angedeutet ist. So wenig wie *Delitzsch* können wir aber auch andererseits Männern wie *Hartmann*, *Vatke*, *Meier* u. A. zustimmen, die mit der Abfassung dieses Theils bis in die nachexilische Zeit gehen. Offenbar lebte der Verf. nicht in derartigen gedrückten und kümmerlichen Verhältnissen, wie sie das nachexilische Juda viele Jahrzehnte lang durchzukosten hatte, sondern er befand sich in einer Umgebung, in der Ueppigkeit und Ausschweifung nicht gerade zu den Seltenheiten gehörten. Freilich fehlte es daran auch nach dem Exil nicht, aber derartige Zeiten der Wohlhabenheit fallen doch so spät, dass wir bis zu ihnen schon um des religiösen und theologischen Gehaltes unserer Schrift willen nicht gehen können, zeigt sich doch hier, um nur dies eine zu erwähnen, nicht eine Spur jener nachexilischen Engherzigkeit und Erstarrung, vgl. auch das in § 5 Bemerkte. Ist aber unsere Auffassung über das Alter von 1, 7 — C. 9 richtig, so ist damit auch die Ansicht von *Hooykaas* zurückgewiesen, der a. a. O. S. 98—104 behauptet hat, dass das nördliche Reich die Heimath des Verfassers unserer Sprüche sei, ja selbst wenn man mit der Abfassung unseres Theils in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts zurückgehen wollte, so kann dennoch keine Rede davon sein, dass uns unsere Sprüche in das nördliche Reich weisen, denn die Gründe von *Hooykaas* sind durchaus hinfällig, weder Sprache noch Inhalt lässt sich dafür geltend machen, dessbalb hat auch Niemand in diesem Punkt *Hooykaas* zugestimmt.

Bei den Sprüchen 22, 17 — C. 24 kann die Frage, ob sie salomonisch seien, gar nicht in Betracht kommen, denn nach 22, 17 u. 24, 23 wollen sie das gar nicht sein, beide Abschnitte 22, 17—24, 22 und 24, 23—34 geben sich vielmehr als דברי חכמים, ein Zeugniss, das keine exegetische Kunst beseitigen kann (vgl. das oben gegen *Keil* Bemerkte). Beide Abschnitte sieht *Bertheau* als Werk desselben Sammlers an, was wir schon oben zurückgewiesen haben, weil man in diesem Fall nicht begriffe, was ihn dazu bestimmt hätte, die Sprüche 24, 23 ff. durch die Ueberschrift גם אלה לחכמים einzuleiten, sie weist uns offenbar darauf, dass 24, 23 ff. von einer andern Hand herrührt, wir werden demnach bei der Frage nach dem Alter beide Abschnitte gesondert behandeln müssen. — Was zunächst 22, 17—24, 22 angeht, so kann darüber kein Zweifel sein, dass dieser Abschnitt jünger als 10, 1—22, 16 ist, das ergiebt sich schon aus der Verschiedenheit der poetischen Form, denn es treten uns hier im Wesentlichen dieselben Eigenthümlichkeiten entgegen, die

wir bei C. 1—9 und C. 25—29 dargelegt haben, die straffe Form des Parallelismus ist schon häufig verlassen, wir finden den Zusammenschluss mehrerer Verse zu einer Spruchrede u. s. w. Zu demselben Resultat führt aber auch eine Vergleichung der Verse, welche beide Abschnitte mit einander gemeinsam haben, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Priorität den Versen aus 10, 1—22, 16 gebührt: so findet sich 22, 14[a] wieder in 23, 27[a] aber hier mit dem vorhergehenden Vers causal verknüpft und in 27[b] mit weiterer Ausmalung des Bildes aus 27[a]; 11, 14 haben wir 24, 5. 6, aber hier ist derselbe Gedanke in zwei Versen zum Ausdruck gekommen; endlich begegnen wir 13, 9 wieder in 24, 19. 20, der bildliche Ausdruck 'נר רשעים וגו, der dort durch eine Antithese in's Licht gestellt wird, ist hier erklärt, zugleich findet sich die aus diesem Gedanken resultirende Folge in Form der Warnung. In der That ist denn auch über diesen terminus a quo kein Streit, wohl aber über den terminus ad quem. *Hitzig* hat (a. a. O. S. 226f.) die Meinung zu begründen gesucht, dass diese Capp. der persischen Zeit angehören, er beruft sich dafür theils auf das aramaeische Sprachcolorit vgl. קְשֹׁט 22, 21, שַׁבְרִין 23, 2, חָשַׂךְ 22, 29 etc., theils auf einzelne Verse, so 23, 11 der überraschende Aehnlichkeit mit Jer. 50, 34 habe u. s. w. Aber jener erste Punkt zwingt zu dieser Auffassung nicht, denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass wir hier einzelne Sprüche vor uns haben, die in Nord-Israel entstanden sind, bei denen ein derartiger Sprachcharacter nicht auffallend wäre. Was aber 23, 11 und jene andern von *Hitz.* angezogenen Verse angeht, so beweisen auch sie nicht, was sie sollen, im Gegentheil machen verschiedene die Ansicht *Hitz.'s* unmöglich. 22, 29 beweist überhaupt nichts, 24, 11 würde seine Erklärung aus Jer. 38, 1ff. finden; Jer. 50, 34 ist keineswegs mit Sicherheit als Original von 23, 11 anzusehen, die grössere Ausführlichkeit spricht eher für das Gegentheil. Vollends unmöglich für die persische Zeit sind Stellen wie 22, 28. 23, 10 und 24, 21, in jenen wird vor dem Verrücken von גבול עולם, welchen die Väter gesetzt haben, gewarnt, was soll das nach dem Exil, wo nur ein kleiner Theil von Juda von den Zurückgekehrten bewohnt war? In 24, 21 aber wird Furcht vor Gott und dem König unmittelbar nebeneinander gestellt, das weist uns mit Sicherheit in die vorexilische und zwar ungefähr in die gleiche Zeit, in der 1, 7—C. 9 entstanden. Wie 3, 31 so wird auch hier 23, 17. 24, 1. 19 gewarnt, sich nicht über die Frevler, die doch vom Gericht Gottes getroffen werden, zu ereifern, wie dort so ist auch hier die Rede von Frevlern, welche den Gerechten nachstellen 24, 15ff.; durch Sprüche wie 22, 22. 23, 1ff. 24, 1. 19, die sich auf die Verhältnisse der Obrigkeit beziehen, 23, 26ff. 4f. etc. welche Zeitsünden erkennen lassen, werden wir auf Zustände geführt, wie sie in der That das siebente Jahrhundert unter Königen wie Manasse u. A. bot. Auch *Kuenen* ist derselben Ansicht, nur sucht er die Zeit dieser Capp. noch näher zu bestimmen, sie sollen jünger sein als C. 1, 7—C. 9 aber der von ihm erbrachte Beweis vgl. a. a. O. § 126, 7. 127, 19 bezieht sich nur auf 24, 23—34, die mit der

vorhergehenden Sammlung schwerlich von derselben Hand stammen. Anders als *Kuenen* sahen *Del.* u. A. die Sache an, sie schrieben 1, 7—C. 9 u. 22, 17—24, 22 derselben Hand zu, aber wir können uns nicht davon überzeugen, dass die Einleitung 22, 17—21 demselben angehört wie 1, 1—6 resp. 7. Schon *Berth.* hat mit Recht auf die verschiedene Art des Stils etc. aufmerksam gemacht: auf die Hervorhebung des Pronomens V. 19, נעים V. 18, Eigenthümlichkeiten, die sich in den folgenden Sprüchen wiederfinden. *Del.* hat den hierin gegen seine Ansicht liegenden Beweis durch die richtige Bemerkung zu entkräften gesucht, dass die Sprachform der gesammelten Sprüche von Einfluss auf die eigene Darstellung gewesen ist, aber ist es wirklich denkbar, dass der Verf. von C. 1—9, der, wie wir sehen werden, seine Sprache durch die in 10, 1—22, 16 hat beeinflussen lassen, auch durch diese kleine Spruchlese von kaum zwei Capp. so beeinflusst ist, dass sich das sofort in den wenigen Versen 17—21 zeigt? Zudem finden wir hier Ausdrücke, die weder 1, 1—6 noch überhaupt in CC. 1—9 vorkommen, obgleich dazu Gelegenheit genug war vgl. שמר בבטן und הכון על שפתי V. 18; endlich ist auch die Darstellung in 22, 17 ff. eine andere, hier findet sich durchweg die Anrede, die denkbar eindringlichste Mahnung, dort C. 1, 1 ff. ist von denen, welche die Weisheit sich aneignen sollen, durchweg in der dritten Person die Rede, wie wir überhaupt 1, 1—6 den eindringlichen Ton vermissen. Aus all diesen Gründen müssen wir die Verschiedenheit der Verf. von 1, 1—6 und 22, 17—21 *Del.* gegenüber festhalten.

Was oben über die Altersbestimmung von 22, 17—24, 22 gesagt ist, das gilt auch von dem Nachtrag 24, 23—34, er ist ungefähr gleichzeitig mit 1, 7—C. 9 und 22, 17 ff. Näher lässt sich das Alter dieses Nachtrages durch Vergleichung von 24, 33. 34 und 6, 10. 11 bestimmen; da in der letztern Stelle zweifellos die bessere Lesart vorliegt — die freilich in 24, 33f. durch einen Abschreiber geändert sein könnte — auch der Zusammenhang ein ursprünglicherer ist als in 24, 33, so hat dem Verf. dieses Nachtrags wahrscheinlich C. 1—9 schon vorgelegen.

Die beiden Stücke C. 30. 31, 1—9, die offenbar zusammengehören, sollen nach *Hitzig* (a. a. O. S. 312) *Bertheau* u. A. bald nach Hisqia abgefasst sein. Diese Meinung steht in engem Zusammenhang mit der oben dargelegten Anschauung *Hitzigs* von der Gründung des Königreichs Massa durch Simeoniten in den Tagen Hisqias. Da wir uns jedoch aus mannigfachen Gründen von der Richtigkeit dieser Hypothese nicht überzeugen konnten, so fällt damit auch für uns diese Altersbestimmung unsers Stückes. Leider fehlt es an deutlichen Anzeichen, aus denen wir die Zeit der Entstehung mit Sicherheit ermitteln könnten, nur so viel ist klar, dass es sich nur um zwei Möglichkeiten handeln kann, um die letzten Zeiten vor dem Exil oder um die nachexilische Zeit. Zum Beweis dafür kann man sich weniger auf die unserm Stück eigenthümliche Sprache berufen vgl. בר 31, 2, מלכין 31, 3 etc., sie könnte dadurch bedingt sein, dass eben die meisten unserer Sprüche ans einer Gegend stammen, welche nicht die reinere

Sprache des südlichen Reichs sondern einen Dialect sprach, der mannigfache Bestandtheile sowohl der Sprache der Aramaer wie der Araber in sich aufgenommen hatte, wohl aber weist darauf die Kunstform dieser Sprüche, wir finden hier nichts mehr von der urwüchsigen und schöpferischen Kraft der Blüthezeit der Spruchpoesie, sondern das deutliche Bestreben in möglichst kunstreicher und oft räthselhafter Weise die Gedanken in einzelnen kleinen Spruchliedern zur Darstellung zu bringen, man lese nur Sprüche wie 30, 15 ff. 18 ff. 24 ff. 31. 2 u. s. w., und man wird keinen Augenblick darüber in Zweifel sein können, dass diese weit hinter allen andern Erzeugnissen unsers Buches zurückstehen und nur aus einer Zeit zu verstehen sind, wo alle schöpferische Kraft auf diesem Gebiet dahin war. Auch der Inhalt weist uns in späte Zeit, denn in 30, 1 ff. finden wir ein so scharf ausgeprägtes Bewusstsein von der Unzulänglichkeit menschlichen Erkennens in Bezug auf Gott und göttliche Dinge, wie nur in den späteren Erzeugnissen der Chokma-Literatur in Ijob und Kohelet, dazu tritt hier V. 5f. der Gedanke einer schriftlich fixirten göttlichen Offenbarung, von der nichts fortzunehmen und zu der nichts hinzuzusetzen ist, ein Gedanke, den wir so zuerst im Deut. 4, 2. 13, 1 finden, wir werden demnach wohl zweifellos in die nachdeuteronomische Zeit gewiesen. Auch *Delitzsch* ist zu demselben Resultat gekommen, er schreibt von diesen Stücken: „sie können nicht vor dem Ende des siebenten oder dem Anfang des sechsten Jahrhunderts gedichtet sein“. Diese Datirung ist mir wahrscheinlicher als die andere, diese Sprüche in die nachexilische Zeit zu setzen, denn wegen 31, 1 ff. müssten wir jedenfalls in sehr späte Zeit gehen, als Juda wieder eigene Fürsten hatte und zwar kämen wir nach dem ganzen Charakter dieser Mahnung 31, 1 ff. bis in die Zeit der beginnenden Depravation der hasmonäischen Fürsten. Dass aber ein damals verfasstes Stück unter den scharfen religiösen Parteiungen der Zeit sich noch so sehr allgemeine Anerkennung errang, dass es in den Kanon kam, ist durchaus unwahrscheinlich. Die von *Geiger* (Urschrift und Uebersetzung S. 61—70) vertretene Annahme, dass der 30, 31 erwähnte מלך אלקים der Hohepriester Alcimus sei vgl. zu d. St. ist unhaltbar und desshalb wohl allgemein aufgegeben.

Wie mit C. 30—31, 9 so ist es auch mit 31, 10 ff., auch dieses Stück gehört, worauf auch schon seine Stellung weist, einer späten Zeit an, schon die Kunstform des alphabetischen Liedes macht das zur Gewissheit. Freilich fehlt uns hier völlig die Möglichkeit, die Frage mit irgend einer Sicherheit zu entscheiden, ob das Lied vor- oder nachexilisch ist.

Wenn aber nach dem eben Dargelegten der grösste Theil unsers Spruchbuches zweifellos der vorexilischen Zeit angehört, ja selbst in alte Zeit hineinreicht, — galten doch auch die Sprüche in C. 25—29 in der Zeit des Hisqia als salomonisch —, woher kommt es, dass in der prophetischen Literatur kaum irgendwo Rücksicht auf die Proverbien genommen wird? Ja wenn zur selben Zeit mit den prophetischen Schriften entstanden, was ist der Grund, dass wir in unserm Buch der Sprüche keine Warnung vor dem Götzendienst haben, dass wir keine Spur von dem Kampf zwischen ihm und der Jahvereligion

sehen, von dessen Grösse und das ganze Land in Anspruch nehmender Bedeutung jedes Blatt der prophetischen Geschichte Zeugniss ablegt? So hat namentlich *Bertheau* gefragt, während andere dadurch bewogen das Buch überhaupt als Product der nachexilischen Zeit ansehen wollen, wo der Kampf zu Gunsten der Jahvereligion siegreich durchgeführt war. Schon oben ist darauf hingewiesen, dass ein derartiger Schluss ein verfehlter wäre, eine Reihe von Sprüchen können in dieser Zeit gar nicht entstanden sein, überdies beweisen uns die prophetischen Schriften völlig unzweifelhaft, dass Propheten und Weise neben einander bestanden und darum auch wohl die Literaturerzeugnisse beider neben einander hergingen, das zeigen Stellen aus Jesajah wie 28, 29. 29, 24. 31, 2 mit ihren der Chokmasprache eigenthümlichen Worten לֶקַח, תּוּשִׁיָּה, nicht minder andere, in denen der Prophet die חכמים בעיניהם bekämpft vgl. 5, 21. 29, 19, dasselbe geht aus Jeremjah hervor, der 18, 18 neben Priester und Propheten den חכם erwähnt vgl. auch Jer. 4, 22. 8, 9. 9, 23, wie andererseits auch die Proverbien auf die prophetische Thätigkeit Rücksicht nehmen, wie 29, 18 unzweifelhaft darlegt. Freilich war die Wirksamkeit beider eine völlig verschiedene, und eben daraus erklären sich die oben berührten Erscheinungen. Die ganze Wirksamkeit der Prophetie ruht auf nationaler Basis: Jahve Israels Gott, Israel das Volk seines Eigenthums, das er durch seine Grossthaten sich erkauft und das darum ihm zur Treue verpflichtet ist, das sind die immer wiederkehrenden Gedanken, die sie dem Volke nahe zu legen suchen, dieses Gottes fortgehende Offenbarungen in der Fülle des Segens wie in der Heimsuchung des Gerichts, die in diesen Schickungen sich kundgebenden Gottes Gedanken zum Vertändniss zu bringen, das ist ihr Ziel, desshalb fiel auch ihnen der Kampf wider alles zu, was die Stellung dieses Volkes zu seinem Gott aufhob, und das war in erster Linie der Götzendienst. Ganz anders ist die Wirksamkeit der Weisen Israels. Zwar stehen sie nicht, wie *Bruch* und ähnlich *Hooykaas* es aufgefasst haben, im Gegensatz zu den theokratischen Ordnungen Israels und insbesondere zum Cultus, das zeigen Stellen wie 3, 9. 10 und jene grosse Zahl, in denen von תורה und מצוה die Rede ist vgl. 2, 1. 3, 1. 4, 4. 6, 20. 23. 7, 1. 2. 10, 8. 13, 13. 19, 16 etc., aber doch bilden sie insofern einen Gegensatz zu den Propheten, als bei ihnen das Nationale völlig zurücktritt, sie suchen das Wesen der Alttestamentlichen Religion, abgesehen von der nationalen Grundlage, zu erkennen, wollen die den Menschen als solchen angehende Wahrheit erfahren: „Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen", schreibt *Delitzsch* a. a. O. S. 34, „auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jahvethum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigenthümlichkeiten des Buches der Sprüche . . .", und mit Beziehung auf jene oben hervorgehobenen Einwände *Bertheau's* heisst es bald darauf: „Die Erklärung liegt darin, dass die Chokma ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe nahm, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volksthümer und ihrer Culte unter sich und über sich hat, ohne davon innerlich erschüttert zu werden. Sie billigte

natürlich das Heidenthum nicht, betrachtete vielmehr die Furcht Jahves als Anfang der Weisheit, ... aber das Ankämpfen wider das Heidenthum überliess sie der Prophetie, sie selbst beschränkte sich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-sittlicher Wahrheit in der Jahvereligion zu heben und zur Veredelung des Israeliten als Menschen zu verwenden."

Auch die letzte von *Bertheau* hervorgehobene Schwierigkeit erklärt sich leicht, er hat nämlich auf die grosse Verwandtschaft von Jesus Sirach und unserm Buch hingewiesen, auch die Gleichheit der historischen Verhältnisse betont. Was das letztere angeht, so ist das nicht völlig richtig, schon die eine Thatsache giebt zu denken, dass in Jesus Sirach kein auf das Königthum Bezug nehmender Spruch mehr vorkommt. Die grosse Verwandtschaft zwischen beiden Büchern aber findet ihre Erklärung theils in der Nachahmung unsers Buches durch Jesus Sirach theils in der Aufnahme einer grösseren Zahl von Sprüchen, die gewiss seit langer Zeit bestanden und im Volke umliefen, desshalb auch der Zeit nach nicht so fern von manchen Sprüchen in unserm Buche liegen, theils endlich in dem Charakter der Spruchpoesie, der zu grosse Veränderungen nicht zuliess. Namentlich auf den zweiten Punkt hat auch schon *Bertheau* selbst hingewiesen.

§ 5. Entstehung des Buches.

Wir sind darauf angewiesen aus unserem Buche selbst seine Entstehung uns deutlich zu machen, da uns sonstige Nachrichten über sie fehlen. Denn wenn der *Talmud baba bathra* C. 1. f. 15 a sagt, Hisqia und seine Männer hätten unser Buch geschrieben, oder wenn *R. Gedalja* in שלשלת הקבלה angiebt, der Prophet Jesaia hätte es geschrieben, so erhellt leicht, dass diese Angaben nichts weiter als naheliegende durch Prov. 25, 1 hervorgerufene Vermuthungen sind, auf welche kein grösseres Gewicht zu legen ist, als auf die in Handschriften der syrischen Uebersetzung der Proverbien sich findende Bemerkung, dass Salomo das Buch der Sprüche, Hoheslied und Qohelet in einem Zeitraum von 40 Jahren, d. i. während der 40 Jahre seiner Regierung, verfasst habe; vgl. die variae lectiones syriacae zu Prov. 1 in der engl. Polyglotte.

Nach der Einleitung unseres Buches C. 1, 1 ff. hatte der Verf. offenbar die Absicht משלי שלמה zu sammeln, so dass darüber kein Zweifel sein kann, dass die משלי שלמה 10, 1 — 22, 16 den eigentlichen Hauptheil unseres Buches ausmachen. Ihm gehen jetzt C. 1, 7 — C. 9 voraus, die, wie wir oben sahen, offenbar gar nicht den Anspruch machen, Sprüche Salomo's zu sein, in welcher Beziehung stehen sie zu dem eigentlichen Zweck des Sammlers? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir das Verhältniss dieser Capp. zu der Einleitung 1, 1—6 resp. 7 in Betracht ziehen, wodurch wir zugleich Aufschluss über die Art der Thätigkeit unsers Sammlers empfangen. Die grosse Verwandtschaft zwischen 1, 1—6 und 1, 7—C. 9 springt sofort in die Augen, beide Abschnitte haben die Breite des Ausdrucks und auch einzelne Wörter wie ערמה und מזמה mit einander gemein, die sich sonst in den übrigen Theilen des Buches nicht wieder finden, überhaupt giebt es kaum einen Ausdruck in der Einleitung, der sich nicht

aus den folgenden Capp. belegen lässt. *Bertheau* hat diese Thatsache durch die Annahme zu erklären gesucht, dass der Verf. von 1, 1—7 auch der Sammler der beiden folgenden Theile sei, an dem Stil und Ausdruck der ersten Sammlung habe er den eigenen gebildet und daher stamme die ausserordentliche Aehnlichkeit. Schon in den vorhergehenden Paragraphen ist die Unmöglichkeit nachgewiesen, dass der erste Theil nichts als eine Sammlung ursprünglich selbständiger Theilchen sei und dass die beiden ersten Theile derselben Zeit angehören, vielmehr haben wir zu zeigen versucht, dass jener erste Theil das einheitliche Werk Eines Mannes sei. Dann ist aber auch *Bertheau's* Ansicht über das Verhältniss von 1, 1—7 zu den folgenden Capp. unhaltbar, wie dieselbe, auch ganz abgesehen von dem eben Dargelegten, wenig wahrscheinlich ist. Denn wie wäre es vorstellbar, dass der, welcher משלי שלמה herauszugeben als seinen Hauptzweck hinstellt, nicht mit ihnen beginnt sondern mit einer Sammlung von Spruchreden, die in gar keiner Beziehung zu Salomo standen? Und selbst wenn er 1, 6 *Worte der Weisen und ihre Räthsel* ebenfalls ankündigt, wie *Bertheau* meint und auch nicht unwahrscheinlich ist, immerhin hätte er mit ihnen nicht beginnen können, da ja in den משלי שלמה der Schlüssel zum Verständniss der דברי חכמים liegen soll. Es wird daher mit den meisten Exegeten die Einleitung 1, 1—7 und der folgende erste Theil derselben Hand zuzuschreiben sein. Der Verf. dieser Capp. gab jene משלי שלמה 10, 1—22, 16 mit dieser Einleitung heraus, indem er in derselben sowohl die חכמה, deren Erzengnisse jene Sprüche sind und deren glänzendster Vertreter Salomo war, empfahl als auch auf bestimmte offenbar in seiner Zeit besonders naheliegende Gefahren aufmerksam machte, durch die der Besitz der חכמה unmöglich oder ihr Verlust nothwendig herbeigeführt wurde. Die ausserordentlich grosse Verwandtschaft im Ausdruck dieser Capp. mit dem der eigentlichen Salomo-Sprüche vgl. § 4 stammt wohl daher, dass der Verf. sich in ganz besonderer Weise in diese eingelebt hatte, so dass ganz unwillkürlich durch sie sein Stil beeinflusst wurde. Wahrscheinlich hat derselbe Sammler auch schon die erste Abtheilung der דברי חכמים angefügt, denn 1, 6 lässt zwar nicht mit völliger Sicherheit schliessen aber doch immerhin vermuthen, dass er zugleich auf diese sein Augenmerk gerichtet hatte. Dagegen ist es fraglich, ob auch der Anhang der דברי חכמים 22, 23—34 von ihm angefügt ist, das Wahrscheinlichere wird es immerhin bleiben, dass ein Späterer dieselben an die schon vorhandene Sammlung angehängt hat, denn für den ersten Sammler begriffe man den Zweck der Ueberschrift nicht recht, er hätte sie einfach den vorhergehenden anfügen können vgl. S. XXV. XXXIII. Das gilt auch von den Salomo-Sprüchen aus Hisqia's Zeit, auch sie sind schwerlich von dem ersten Sammler herbeigezogen, denn da er die Möglichkeit hatte, die einzelnen Theile unseres Buches nach Belieben zu ordnen, so verstünde man die jetzige Stellung der Hisqia-Sprüche nicht, man erwartete sie unmittelbar nach 22, 16; wohl aber ist ihre Stellung begreiflich, wenn ein Späterer, der das Buch schon bis 24, 23 vorfand, nun nach Analogie des ersten Sammlers durch Anfügung von

משלי שלמה und דברי חכמים dasselbe vermehrte, für ihn ergab sich die Anreihung dieser Theile an den jetzigen Stellen von selbst, und so machte er seine Zusätze durch die Ueberschriften in 24, 23 und 25, 1 kenntlich resp. änderte die schon vorhandenen Ueberschriften in diesem Sinn. Dafür dass die Einleitung 1, 1—7 sich nicht bis auf C. 29 erstreckt, hat übrigens *Del.* gut auf die Thatsache aufmerksam gemacht, dass sich in den ersten neun Capp. zwar zahlreiche Berührungen im Ausdruck mit 10, 1—22, 16 finden, dagegen nicht mit der zweiten Sammlung der Salomo-Sprüche. Ob derselbe, welcher die Capp. 25—29 angefügt hat, auch die beiden letzten Abschnitte C. 30. 31 beigegeben hat, muss unentschieden bleiben.

Die Frage nach dem Alter der ersten Sammlung 1, 1—24, 23 ist schon oben bei der Untersuchung über das Alter von 1, 7—C. 9 beantwortet, da wir, wie eben dargelegt, die ersten einleitenden Verse derselben Hand zuschreiben wie jene Capitel. Wahrscheinlich noch vor dem Beginn des Exils ist die Sammlung durch die andern Capp. vermehrt. Zwar könnte man versucht sein, an die Zeit des Exils oder die nach demselben zu denken, wo so manche Schrift der älteren Zeit durch einen Nachtrag vermehrt wieder erschien, aber Bedenken gegen diese Datirung in exilischer oder nachexilischer Zeit erregen die in diesen Capp. sich findenden Sprüche über die Könige, die damals keine Beziehung mehr hatten. Freilich liesse sich dagegen sagen, dass man eben C. 25—29 als ein Ganzes vorfand, aus dem Einzelnes herauszureissen nicht gut schien, desshalb nahm man auch das für diese Zeit Bedeutungslose mit in den Kauf, aber was sollte 31, 1—9, das nicht ein Theil eines derartigen Ganzen ist, in dieser nachexilischen Zeit? Es verdient jedenfalls Beachtung, dass Jesus Sirach, so verwandt dies Buch auch dem unsrigen ist, doch Sprüche über die Könige nicht mehr bietet.

§ 6. Geschichte unseres Buches.

Von Interesse für die Geschichte unseres Buches sind die im Midrasch במדבר im Seder חקת und im Midrasch קהלת zu 7, 23[1]) sich findenden Notizen, das Samuel bar Nachman mit Rücksicht auf 1 Reg. 5, 12 darauf aufmerksam machte, dass in unserm Buch sich ja nur gegen 800 Sprüche fänden, während der Midrasch שיר השירים zu 1, 1[2]) Samuel von 915 sprechen lässt, letztere Zahl findet sich auch in den früher dem Hieronymus fälschlich zugeschriebenen quaestiones hebraicae in librum III regum zu 1 Reg. 4, 32[3]), die wahrscheinlich erst kurz

1) Midrasch במדבר, סדר חקת: אמר ר׳ שמואל בר נחמן חזרנו על כל המקראות ולא מצינו שנתנבא שלמה אלא קריב לשמונה מאות פסוקים
Mit ganz unwesentlicher Abweichung ebenso Midrasch קהלת zu 7, 23.

2) Midrasch שיר השירים zu 1, 1: אמר רבי שמואל בר נחמן חזרנו על כל ספר משלי ולא מצינו שכתיב בו אלא תשעה מאות וחמשה עשר פסוקים

3) Quaestiones hebraicae ad 1 Reg. 4, 32: „in proverbiis enim versus nongenti et quindecim continentur, in quibus etiam continentur tria milia parabolae.“
Vgl. auch מדרש חזית im Anfang.

vor Rabanus Maurus abgefasst sind. Die Ueberlieferung im Midrasch zum Cant. ist wohl die jüngere, die hier angegebene Verszahl stimmt genau mit der jetzigen masorethischen Verszählung, leider lässt sich nicht feststellen, wie weit sie zurückreicht, denn nach *Zunz*, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 263 f. gehört dieser Midrasch zu den jüngsten, ja nach *Salfeld*, das Hohelied Salomos bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters S. 15 erfolgte die Redaction dieses Midrasch erst in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Jene andere offenbar ursprünglichere Tradition, die uns in den Midraschim במדב׳ und קהלת aufbehalten ist, führt uns in alte Zeit, denn der hier erwähnte Samuel Bar Nachman scheint nach Jerusch. Berach 3 c, worauf *Bacher* (die Agada der babylonischen Amoräer S. 84) hingewiesen hat, mit Mathna verkehrt zu haben, der selbst wieder ein Schüler Samuel's, des Zeitgenossen Rab's war und 254 starb. Leider ist nicht viel damit gewonnen, wenn wir das Alter dieser Tradition kennen, denn das Verhältniss des jetzigen Umfangs unseres Buches zu diesen 800 Sprüchen festzustellen ist unmöglich, da wir nicht wissen, wie bei der letzteren die Sprüche gezählt sind, die Angabe auch offenbar nur eine ungefähre ist.

Von Bedeutung für die Geschichte unseres Buches sind die alten Uebersetzungen.

Das Targum der Sprüche hat einen ganz eigenartigen Charakter, der schon früher die Aufmerksamkeit auf sich zog und auch in neuerer Zeit zum Gegenstand der Untersuchung gemacht ist vgl. *Dathe*, de ratione consensus versionis chaldaicae et syriacae proverbiorum Salomonis in seinen opuscula ad crisin et interpretationem V. T. spectantia ed. Rosenmüller Leipzig 1796. *S. Maybaum* Ueber die Sprache des Targum zu den Sprüchen nnd dessen Verbältniss zum Syrer in Merx' Archiv II S. 66 ff. und *Th. Nöldeke* Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig a. a. O. II. S. 246 ff. Schon *Zunz* u. A. hatten auf die Verwandtschaft des Targum zu den Sprüchen mit dem zu Ijob und Psalter aufmerksam gemacht (gottesdienstliche Vorträge S. 64), aber wenn auch verwandt haben diese doch nicht denselben sprachlichen Charakter, vielmehr finden sich sprachliche Erscheinungen, die in jenen beiden andern mehr nur sporadisch auftreten, im Targum zu den Sprüchen gehäuft: die ganze Sprache in Grammatik wie Lexicographie ist durchaus syrisch gefärbt, wie das am ausführlichsten zuletzt *Maybaum* nachgewiesen hat. Dazu kommt, dass das Targum auch in der Uebersetzung einer grossen Zahl von Stellen mit der Pesch. übereinstimmt und zwar in einem Masse, dass von Unabhängigkeit der einen Version von der andern nicht die Rede sein kann. Im Gegensatz zu *Dathe*, dem die meisten Exegeten folgten, suchte nun *Maybaum* nachzuweisen, dass die chaldäische Version die ältere ist und der Syrer sie bei Abfassung seiner Uebersetzung zur Benutzung herangezogen hat. Aber mit Recht ist *Th. Nöldeke* wieder zu der älteren Auffassung von *Dathe* zurückgekehrt, dass nämlich unser Targum von der syrischen Uebersetzung abhängig ist. Er weist zunächst darauf hin, dass die Sprache des Targums, wie es uns jetzt vorliegt, so nie gesprochen sein kann, sie ist ein buntes Gemisch von palästinischem

und syrischem Aramäisch: Imperfecta auf נ und י, Suffigierungen auf syrische und palästinische Weise, beiderlei Demonstrativpronomina u. s. w. gehen neben einander her. Da nun der Wortschatz fast durchweg der syrische ist selbst in Bezug auf charakteristische Partikeln, auch die syrischen Formen da, wo zwischen den aramäischen Dialekten abweichende vorkommen, fast überall vorherrschen — so finden sich z. B. 149 Imperf. mit נ und nur 79 mit י, der syr. stat. emphat. im Plur. 294, der andere auf ־ַיָּא nur 42mal etc. — so hat *Nöldeke* offenbar mit Recht geschlossen, dass die Sprache des Targums ursprünglich syrisch war, nach und nach wurde diese Sprache durch Abschreiber, welche genauer mit dem Hiob- und Psalmentargume bekannt waren, entstellt zu diesem Gemisch, das niemals weder Umgangs- noch gelehrte Sprache war. Schon die Erwägung des eben Dargelegten muss zu der doch am nächsten liegenden Annahme führen, dass der Verfasser dieses Targums von der Pesch. abhängig war. Das bestätigt denn auch eine genauere Untersuchung, denn wir finden eine ganze Reihe von Stellen, in denen Targum und Pesch. miteinander stimmen, die zugleich von dem Masor. Text abweichen, aber mit der Uebersetzung der LXX identisch sind vgl. 7, 22f., 11, 26. 12, 19. 20, 4. 24, 5 etc. Dass der Targumist die LXX sollte benutzt haben, ist bei der Stellung der letzteren Uebersetzung in den meisten jüdischen Kreisen schwerlich anzunehmen; aber selbst das zugegeben, doch müsste man bei der Annahme, dass die syrische Version nach unserm Targum verfertigt ist, voraussetzen, dass der Syrer daneben noch die LXX zu Rathe gezogen hätte, weil er viel häufiger als der Targumist mit ihnen geht. *Th. Nöldeke* fasst das Resultat seiner Untersuchung dahin zusammen: „Ein Jude nahm die syrische Uebersetzung zur Grundlage eines Targums. Er nahm dabei aber selbstverständlich auf den massorethischen Text Rücksicht, verbesserte wirkliche und vermeintliche Fehler, liess aber doch ausserordentlich Viel von seinem Führer übrig, so dass wir geradezu sagen können, er war von ihm abhängiger als von der jüdischen exegetischen Tradition“ vgl. auch *Hitzig* a. a. O. S. XXXIII ff. Es ist danach klar, dass das Targum für die Feststellung des ursprünglichen Textes keinen selbständigen exegetischen Werth beanspruchen kann.

Als die syrische Uebersetzung der Sprüche, welche wir in der Peschita antreffen, verfertigt ward, war unser jetziger hebräischer Text noch nicht allgemein anerkannt, denn sie ruht auf einer Recension des Textes, welche, wenn sie auch im Ganzen und Grossen mit unserem jetzigen Texte übereinstimmt, in einzelnen Worten, Vershälften bedeutend von ihm abweicht und ganz andere Lesarten darbietet, ja hie und da mehrere Verse enthält, von welchen wir in unserem hebräischen Texte keine Spur mehr antreffen. Einige dieser Zusätze sind dem Syrer eigenthümlich im Gegensatz zur Septuaginta: 1, 16. 11, 3b. 4. 15, 31. 16, 1. 3. 21, 5. 22, 6. 23, 23 etc. andere hat er mit dieser gemein 10, 18. 11, 16. 13, 13 etc.; von manchen derselben lässt es sich wahrscheinlich machen, dass sie wohl ursprünglich im hebräischen Text gestanden haben. Für die Benutzung der syrischen Uebersetzung ist von entscheidender Bedeutung die Frage

nach dem Verhältniss dieser Uebersetzung zur Septuaginta und dem Grundtext. Dass er diesen vor sich hatte und nicht nur aus LXX übersetzte, bedarf keines weitern Beweises, das zeigt die Vergleichung jedes Capitels. Andererseits ist aber ebenso unzweifelhaft, dass er den Grundtext mit Heranziehung der LXX übersetzt. *Hitzig* hat treffend daran erinnert, dass der Syrer auch in absonderlichen Erklärungen und Missverständnissen oder auch Vermuthungen so häufig und auffallend mit LXX zusammentrifft, dass der Zufall ausgeschlossen wird, vielmehr der erstere von den letzteren abhängig sein muss. So haben beide 11, 19 בן für כן; 21, 12 לבוֹת für לבית; 18, 19 נושע für נפשע; 23, 7 שֵׂעָר für שָׁעַר; die Ueberschrift 24, 23 deuten beide: dieses sage ich den Weisen 25, 7 fügen beide am Schluss ein: „sprich“ hinzu, ebenso 29, 20^b; „erkenne“, 14, 33^b suchen beide durch Einschiebung eines „nicht“ mundgerecht zu machen, ja 15, 10 übersetzt der Syrer das offenbar durch einen Schreibfehler aus κακοῦ verderbte ἀκάκου. Diese und noch andere Thatsachen vgl. *Hitzig* a. a. O. S. 30 f. beweisen zur Genüge, dass der Syrer unsern mosorethischen Text mit Herbeiziehung der LXX übersetzte, sodass seine Uebersetzung nicht in jedem Fall den Werth eines selbständigen Zeugen für einen etwa von unserm M. T. abweichenden Text beanspruchen kann.

Auch *Hieronymus* ist bei seiner Uebersetzung der Proverbien von der Septuaginta beeinflusst, aber freilich nicht so sehr, dass er der griechischen Uebersetzung gegen die Hebraica veritas folgte, vielmehr steht ihm diese in erster Linie wie z. B. 14, 32, wo LXX בתמו übersetzten, *Hier.* aber unser במותו durch in morte sua wiedergiebt, ebenso 1, 15. 18^a. 19^b. 21^a. 22^b. 25^a. 32^a. 2, 1. 7^b. und eine grosse Zahl anderer Verse beweisen. Die Stellen, in denen *Hier.* mit den LXX zusammenstimmt, sind zum grössten Theil solche, in denen ihm eine feste Tradition über die Aussprache nicht vorlag vgl. 7, 8. 18. 21, 6. 24, 15. 31. 26, 10. 31, 21 etc., oder auch wohl solche, denen er ohne Hilfe der LXX kein Verständniss abzugewinnen vermochte. *Hitzig* a. a. O. S. XXXII vgl. auch *Delitzsch* a. a. O. S. 40 behauptete, dass des *Hier.* Uebersetzung aus dem Hebräischen auf dem Grunde einer andern aus LXX angefertigt wurde; dass in einem Exemplar der alten Itala Hieronymus strich und änderte, nicht in demjenigen Texte, der von ihm selbst nach dem hexaplarischen berichtigt war. Er berief sich dafür auf 15, 27, wo *Hier.*, nach den LXX und deutlich aus ihnen übersetzt, 16, 6 folgen lasse, welchen Vers er dann aus dem Hebräischen richtiger übertragen an seinem Ort nochmals bringe, ebenso sei 17, 16 aus LXX übersetzt, welche 19^b. 20^b hieher heraufrücken, nachher aber an richtiger Stelle kehren diese Halbverse aus dem Hebr. übersetzt wieder. *Hitz.* hat es leider versäumt, sich darüber zu vergewissern, ob diese Zusätze ursprüngliches Gut der hieronymianischen Uebersetzung sind; wie eine Vergleichung der Biblia sacra latina... edid. *Theod. Heise* und *Const. v. Tischendorf* Leipz. 1873 zeigt, finden sich sowohl diese Zusätze als auch die andern von *Hitzig* hervorgehobenen 10, 4. 13, 13. 14, 15. 21. 15, 5. 16, 5. 22, 9. 25, 10. 20. 27. 21 im cod. Amiat. nicht, damit aber fällt die ganze

von *Hitz.* aufgestellte Ansicht. Die Erweiterungen am Schluss von C. 4 und in 6, 11 sind freilich nicht als spätere Zuthaten kenntlich gemacht, aber auch sie sind kein ursprüngliches Gut der Uebersetzung des Hieronymus, in Bezug auf den Zusatz in 6, 11 sagt Vallarsi selbst: Hieronymiani vetustiores sinceri codices, juxta Hebraei textus fidem, plane nesciunt. Ueber 4, 27 findet sich freilich auch bei Vallarsi keine Bemerkung, Thatsache aber ist, dass der Zusatz sich wörtlich in der Itala findet, wahrscheinlich ist er von dort in den Text des Hieronymus gedrungen vgl. Sabatier Bibliorum S. Latinae versiones antiquae etc. Rheims 1793 Bd. 2.

Uns bleibt nun noch übrig von der Uebersetzung der Sept. zu reden. Wann sie verfasst ist wissen wir nicht. Es steht nicht einmal fest, ob sie damals, als der Enkel des Jesus Sir. den Prolog zu der Uebersetzung des Buches seines Grossvaters schrieb, schon vorhanden war. Das Buch der Sprüche ist wie das Buch Hiob von einem der griechischen Sprache durchaus kundigen Mann übersetzt, welchem Bekanntschaft mit griechischen Dichtern und anderen griechischen Schriftstellern nicht abging, worauf schon ältere Gelehrte oft hingewiesen haben. Um einen passenden und schönen Ausdruck zu finden übersetzt er frei, oft sehr frei, und deutlich geht sein Streben dahin nicht eine wörtliche, sondern eine leicht verständliche fliessende Uebersetzung zu geben. Bestätigung hierfür sind viele von *Jäger* (observationes in proverbiorum Salomonis versionem Alexandrinam, 1786) und von *Schleussner* (opuscula critica ad versiones graecas V. T. pertinentia, Lipsiae 1812 S. 260 ff.) gesammelte Beispiele, vgl. besonders de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien Leipzig 1863. Es scheint die Uebersetzung der Sprüche ihren Ursprung nicht dem religiösen Bedürfnisse der in Aegypten lebenden jüdischen Gemeinden zu verdanken, denn für den Gebrauch in den Synagogen und für Anordnung der Gemeinde-Verhältnisse bedurfte man ihrer nicht; sie scheint vielmehr das Ergebniss rein gelehrter Thätigkeit zu sein, von welcher auch der Enkel des Jesus Sir. in seinem Prologe redet. Hieraus ergiebt sich, dass eine Menge ihrer Abweichungen von dem hebr. Text auf Rechnung einer freien Uebertragung kommt und dass man oft erst nach umsichtiger Beurtheilung entscheiden kann, ob sie auf verschiedene Lesarten und eine andere Gestalt des Textes zurückzubringen sind. Noch schwieriger wird eine Entscheidung hierüber dadurch, dass in der uns vorliegenden Uebersetzung der Sprüche hie und da zwei verschiedene Uebersetzungen miteinander verbunden und zusammengeschmolzen sind, vgl. de Lagarde zu 1, 27c. 33a. 2, 2b. 3b. 8a. 18b. 19b. 21. 3, 15. 4, 4b. 5. 10b. 5, 23b etc. und dass in ihren Text ganz so wie in den Text der Uebersetzung der übrigen Bücher des A. Ts sowohl durch willkürliche Umänderungen als auch durch Nachlässigkeit grosse Verwirrung gekommen ist, schon in sehr frühen Zeiten, welche zu entwirren trotz der Hülfe, welche der von *Middeldorpf* herausgegebene codex Syriaco hexaplaris Berlin 1835 darbietet, nicht immer gelingt vgl. de Lagarde zu 3, 3. 16. 17b. 21. 22. 5, 16a etc. — Aber wenn wir auch dieses Alles wohl in Anschlag bringen, so geht aus der Vergleichung beider Texte immer noch

hervor, dass dem Uebersetzer ein anderer Text als unser masor. vorlag. Verschiedenheit zeigt sich 1) in der Anordnung der Sprüche. Bis C. 24, 22 bleibt die Ordnung im Ganzen dieselbe; die Reihenfolge der Sprüche in C. 15 u. 16 ist eine verschiedene vgl. de Lagarde zu 15, 27b; auch in C. 20, wo ausserdem mehrere Verse des hebr. Textes fehlen, vgl. de Lag. zu 20, 10. 14; in C. 17 wo V. 19b gleich hinter V. 16 steht vgl. de Lag. zu 17, 16. 18. Von 24, 23 an wird die Anordnung eine ganz andere; nach 4 oder 5 Sprüchen, welche im hebr. Text sich nicht finden, folgt 30, 1—14, sodann 24, 23—34, dem sich C. 30, 15—C. 31, 9 anschliesst, in der Weise, dass der durch גם אלה לחכמים eingeführte Nachtrag 24, 23—34 mitten unter den Worten des Agur und Lemuel steht. Die Sprüche in C. 25—C. 29 liegen in beiden Texten in derselben Ordnung vor; auch nimmt in beiden das Lied auf die Hausfrau den letzten Platz ein. Die Anordnung des hebr. Textes ist jedenfalls die ursprünglichere; was den griechischen Uebersetzer bewog, dieselbe aufzugeben und was ihn bei seiner eigenen Anordnung bestimmt, lässt sich schwerlich noch feststellen. Nach *Ewald* (Dichter des alten Bundes II S. 61f.) habe der Uebersetzer den zweiten Theil nur aus Stücken anderer Weisen gebildet, daher dort die C. 24, 23—34 zwischen 32, 1—14 und 30, 15—31, 9, welche Abschnitte wohl getrennt geschrieben waren, gesetzt seien. Aber es ist wenig wahrscheinlich, dass der Uebersetzer diese Stücke 30, 1—31, 9 und 24, 23—34 nicht von Salomo ableitete, denn die Ueberschrift 24, 23a giebt er so wieder: *ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς*, in diesem *λέγω* kann aber schwerlich ein anderer als Salomo als Subject gedacht sein, denn 30, 1 hat der Uebersetzer keinen Eigennamen gefunden, sein *φοβήθητι* weist offenbar auf תגור st. אגור und sein *υἱὲ — δεξάμενος* auf (קָחֵם) בְּנִי קַח st. בִּן־יָקֶה, auch 31, 1 hat er kein nom. propr., sein *οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ βασιλέως* weist auf דְּבָרַי לְמוֹ אֵל מַשָּׂא מֶלֶךְ vgl. de Lag. z. d. St. Danach wird man kaum daran zweifeln können, dass der Uebersetzer auch diese Stücke wie C. 1—9 Salomo zuschrieb, so dass jener Erklärungsversuch *Ewalds* (vgl. auch Jahrbücher der bibl. Wissenschaft XI S. 16ff.) schwerlich haltbar ist; was den griechischen Uebersetzer zu seiner Anordnung bestimmte, wird sich schwerlich noch mit Sicherheit feststellen lassen. — 2) Wir finden bei den Sept. Sprüche, welche im hebr. Texte fehlen, jedoch geben nicht alle dieser Zusätze auf ein hebräisches Original zurück. Nach 4, 27 stehen die zwei Verse: *ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμέναι δέ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν. αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου, τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει*, vgl. S. 132. — Nach 8, 21 steht ein Zusatz, welcher aber jedenfalls nicht an seiner richtigen Stelle steht, vgl. S. 56. — In dem Abschnitte 9, 1—18 finden sich zwei grössere Zusätze: nach 9, 12 u. nach 9, 18; durch den ersten Zusatz erhält der im jetzigen hebr. Texte sehr vereinzelt dastehende 12. Vers passende Ergänzung; der zweite Zusatz verleiht der im hebr. Texte plötzlich abbrechenden Ermahnung einen passenden Schluss; dass diese Zusätze ursprüngliche Bestandtheile des Textes sind, wage ich nicht zu behaupten. —

Zwischen 11, 16[a] und [b] haben die Septuag. zwei Glieder: *θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια, πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται*, von denen das erste zu 16[a] stimmt, das zweite zu 16[b] wenn man mit Septuag. statt עריצים liest חָרוּצִים *οἱ ἀνδρεῖοι*. — Nach 13, 13 steht ein Spruch, von dem es nicht völlig sicher ist, ob er einst auch im hebr. Texte gestanden hat. — Nach 16, 5 stehen zwei Verse, welche die Stelle der Verse 16, 1 u. 3 des hebr. Textes vertreten. — Vor 16, 17 und nach 17, 6 stehen Sprüche, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu unserm Buch zweifelhaft ist. — Statt 18, 8 treffen wir einen andern Spruch an; da 18, 8 wiederholt wird 26, 22, haben Septuag. 19, 15, aber in einer eigenen Uebersetzung, substituirt. — 18, 23—19, 2 fehlen dem Griechen; der Zusatz hinter 18, 22 ist eine Umdeutung des Verses. — Nach 19, 7[a] folgen einige Versglieder. — 5 Verse nach 24, 22 handeln von dem Könige und seiner Gewalt. — Nach 25, 20. 27, 20. 21. 28, 17 stehen Sprüche bekannten Inhalts; nach 26, 11 ein Spruch, der Jesus Sir. 4, 21 wieder vorkommt. — Wir haben nur die Einschaltungen grösseren Umfangs aufgezählt; eine grosse Menge kleinerer findet sich überall, von denen viele nur erklärende Zusätze sind. Hingegen kommt es nur selten vor, dass ein Spruch des hebr. Textes bei den Septuag. sich nicht findet, z. B. 15, 31. 16, 1. 3. 18, 23. 24. 19, 1. 2. 20, 14—19. 21, 5. — 3) Einzelne Versglieder und Wörter lauten bei den Septuag. sehr häufig anders als im hebr. Text. Oft hat sich das ursprünglichere bei den Septuag. erhalten; aber im Ganzen ist der hebr. Text der bessere, reinere. Alle Unterschiede aufzuzählen würde zu weit führen; vgl. die oben angeführten Arbeiten von *Jäger* und *Schleussner* und vor allem von *de Lagarde*, der alle Abweichungen aufgezählt und das Verhältniss des hebräischen Textes der LXX zum M. T. festzustellen versucht hat. — Für die übrigen griechischen Uebersetzungen verweise ich auf die Exegese, vgl. auch *Field* Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxford 1867.

Wie die übrigen den Namen Salomo's tragenden Schriften, so kam auch unser Buch nicht ungefährdet in den Kanon. Nach Schab. 30[b] suchte man משלי für apokryph zu erklären, weil darin Widersprüche vorhanden seien, wofür man sich auf 25, 4[a]. 5[a] berief[1]); nach Aboth de R. Nathan hielt man anfangs die 3 salomonischen Schriften für apokryph, weil sie Dichtungen enthielten, bis die Männer der grossen Synagoge kamen und sie erklärten, speciell nahm man an der Episode Cap. 7 von der Ehebrecherin Anstoss.[2])

1) Schab. fol. 30[b]. ואף ספר משלי בקשו לגנוז שהיו דבריו סותרין זה את זה . . . . ומאי דבריו סותרין זה את זה כתיב אל תען כסיל כאולתו וכתיב ענה כסיל כאולתו

2) Aboth de R. Nathan c. 1: בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומרים משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם; nun folgt das Citat aus Cap. 7, 7. 10—13 mit sehr geringen Abweichungen vom M. T.

Midrasch משלי zu 25, 1: שאני אומר במשלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו עד שחן בכתובי' במשלי הומיה היא וסוררת בביתה לא ישכנו רגליה' פעם בחוץ פעם ברחבות ואצל כל פנה תאריב וגו'

I. Cap. I — IX.

1. Die einleitende Ueberschrift Cap. 1, 1—7.

Der Titel V. 1. *Sprüche Salomo's, des Sohnes David's, des Königs von Israel* (vgl. Einleit. § 1) erhält seine Fortsetzung zunächst V. 2 in der allgemeinen Angabe des Zweckes der Sprüche, d. i., da *Sprüche* der Name unseres Buches ist, in der Angabe des Zweckes den der Verf. durch seine Spruchsammlung erreichen will. Sie soll dazu helfen 1) *dass man erkenne Weisheit und Unterweisung*, 2) *dass man verstehe die Worte der Einsicht*. V. 2a vorwiegend auf die Jüngeren und Unerfahrneren, 2b auf die Kundigeren zu beziehen (*Berth.*) liegt kein Grund vor, denn מוסר־ d. i. die Unterweisung zur rechten Lebensweisheit 8, 33. 15, 33. 19, 20 wendet sich nicht nur an die Jugend V. 8. 4, 1. 15, 5 sondern an die אוילים überhaupt v. 7; und אמרי בינה sind nicht „die von weisen Männern verfertigten künstlichen oft schweren und dunkelen Sprüche" (*Berth.*), sondern die von der Einsicht d. i. der Fähigkeit das Wahre von dem Falschen etc. zu scheiden 23, 23 eingegebenen Worte. *Berth.* hat jene Ansicht durch den Hinweis auf die folgenden VV. 3—6 zu stützen gesucht, von denen VV. 3. 4 eine genauere Ausführung zu 2a, 4. 5 zu 2b geben sollen, aber offenbar gehört V. 5 zu V. 4, dass also die VV. 3—5 dem V. 2a, V. 6 aber 2b entsprechen vgl. zu VV. 5. 6. — V. 3. השכל Substantiv von Hiph. gebildet, vgl. *Ewald* § 156 c, das bedachtsame kluge Thun, die *Einsicht*, hier verbunden mit dem stat. constr. מוסר־ wie 21, 16 mit דרך־; *damit man annehme Unterweisung der Einsicht*] d. h. zur Einsicht vgl. 15, 33 מוסר חכמה. Da ausser unserer Stelle und 15, 33 מוסר־ sich nur mit dem gen. subj. 1, 8. 4, 1. 15, 5 oder absolut findet 5, 12. 8, 33. 12, 1. 13, 18. 15, 32. 19, 20. 27. 23, 12. 24, 32, so nehmen die LXX השכל als inf., zu dem sie aus לקחת das ל ergänzten: *δέξασθαί τε στροφὰς λόγων, νοῆσαί τε δικαιοσύνην* vgl. *Pesch.*, aber weder gestattet der Versbau, der hier einen zweigliedrigen V. fordert, noch auch השכל diese Auffassung. Das zweite Glied *Recht, Gerechtigkeit und Gradheit* ist nicht Fortsetzung von השכל und wie dieses dem stat. constr. מוסר untergeordnet vgl. *Ewald* § 289 c.; die Worte sind vielmehr von dem Infinit. קחת abhängige Accusative, denn diese Auffassung liegt an und für sich am nächsten und erst durch Ergänzung des Verbi קחת bei dem zweiten Gliede tritt

der Parallelismus der zwei Glieder hier ganz so wie V. 4 u. 6 deutlich hervor. V. 3b giebt an, worin die durch Zucht gewonnene Einsicht sich offenbart: צדק Rechtbeschaffenheit משפט Recht d. h. was Recht und Brauch ist, und משרים = מישרים (vgl. *Ew.* § 179 a) Gradheit d. i. Aufrichtigkeit in Denken und Thun. — V. 4. *Zu geben*] damit sie, die Sprüche, geben. פְּתָאִים wie hier auch 7, 7. 8, 5. 9, 6 etc., eine Mischform aus פְּתָאִים vgl. 7, 7 (נ"א) und פְּתָיִם 1, 22. 32 vgl. פְּתָיִים 22, 3 *Ew.* § 186 c., vom Sing. פתי eig. der, welcher jedem Einfluss offen steht, meist sensu malo: der Einfältige wie אויל 12, 16 und כסיל 12, 23 im Gegensatze zu עָרוּם dem Klugen, Ueberlegenden 14, 15. 18. 22, 3. 27, 12; der פתי soll klug werden, יערים 19, 25 oder nach unserer Stelle und 8, 5 die עָרְמָה *Klugheit* erhalten; da die Einfältigen, den Eindrücken ohne Prüfung sich hingebenden die Jüngeren zu sein pflegen, so kann ihnen im Parallelismus hier נער, c. 7, 7 בנים entsprechen. — V. 5. Das Imperf. ישמע als Voluntativ, wie aus dem folgenden ויוסף, wo Voluntativ-Bedeutung auch durch die Form ausgedrückt werden konnte, hervorgeht, *hören möge.* V. 5 als später eingeschoben anzusehen (*Ziegler*), ist kein Grund, ebenso wenig ist V. 5 Parenthese, so dass ישמע hypothet. wäre: *hört der Weise zu, vermehrt er noch was er gelernt* (*Umbr. Elster*), auch stehen die voluntt. nicht, „weil nach vorläufigem Abschluss die Rede von neuem anhebt" (*Berth.*) sondern die voluntt. setzen die inff., die wohl nur der Abwechslung wegen in selbständige Sätze übergehen (*Del.*), fort vgl. *Ges.* § 132 Anm. 2. *Ew.* § 350 b. *Der Weise*, welcher seine Weisheit dem Annehmen, Lernen der Erkenntniss (vgl. das Verb. לקח V. 2) verdankt, *möge hören und mehren das Lernen* 9, 9. 16, 21, *und der Kundige möge sich erwerben Steuerung* = Lenkung, Handhabung des Steuers, auf welche nur der Kundigste Anspruch hat; תחבלות LXX *κυβέρνησις*, eine durch die Endung ות sehr verstärkte Abstract-Bildung, *Ew.* § 165 c. 179 a Anm. 2, c. 11, 14 von der Leitung des Volks, c. 20, 18. 24, 6 von der Anordnung des Kampfes, kann der naheliegenden bildlichen Auffassung seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss von jeglicher Art der Leitung, Anordnung stehen 12, 5. — V. 6 schliesst sich nicht an V. 5 zur näheren Bestimmung der voluntt. an, so dass die „Bedeutung *damit dass man verstehe* sich der unsers Partic. *verstehend*" nähert *Ew.* § 280 d (*Schult. Berth.*), das geht schon darum nicht, weil 6b es nicht wahrscheinlich macht, חכם aus V. 5 zum subj. in להבין zu machen, vielmehr kehrt der Verf. hier zur Infinitivconstruction zurück und zwar giebt V. 6 die nähere Ausführung zu 2b. Dass hier neben משל auch מליצה und חידה sich finden, begründet die Vermuthung, dass V. 6 von andrer Hand herrühre als die vorbergehenden VV. (*Hitz. Reuss*), nicht, denn משל hatte offenbar neben der speciellen hier V. 6 in Betracht kommenden Bedeutung auch eine allgemeinere: es ist sowohl *Gleichniss* wie *Sinnspruch* ohne Rücksicht auf die Form, in die er gekleidet ist vgl. *Fleischer* bei *Del.* S. 43f. מליצה LXX *σκοτεινὸς λόγος* eig. eine gebogene, verdeckte Rede, „oratio detorta, obliqua, non aperta" (*Fleischer*), deren Sinn versteckt liegt und erst durch Erkennen und Deutung der in ihr liegenden Anspielung heraus-

gebracht werden kann, ein Wortspiel, Hab. 2, 6 mit der Nebenbedeutung der schadenfrohen Witzrede. *Die Worte der Weisen* 22, 17. 24, 23. Qoh. 9, 17. 12, 11 können, wenn sie eine spitze, überraschende räthselhafte Form haben חידות genannt werden, Ez. 17, 2. Dass unser V. und spec. מליצה und חידה auf c. 30 hinweisen und darum erst später eingefügt sei (*Hitz.*), lässt sich nicht erweisen vgl. *Ew.* zu V. 6. — V. 7 will wohl weniger ein Hinweis auf die Gesinnung sein, mit der die Leser an die Sprüche herangehen möchten (*Berth.*) als vielmehr das Motto für die folgende Darlegung, man könnte daher den V. auch zum Folgenden ziehen. *Umbr.* erinnert daran, wie dasselbe Motto öfter an der Spitze arabischer Sentenzen-Sammlungen gefunden wird vgl. *Erpenius* arab. Gramm. S. 45. יראת י׳ ראשית דעת d. i. nicht: Die Gottesfurcht ist das Vorzüglichste der Erkenntniss (*Sack*), denn nirgend wird die Gottesfurcht mit der Erkenntniss gleichgesetzt, vielmehr ist sie die nothwendige Bedingung für die Erkenntniss, wer sie nicht hat bleibt eben ein Thor vgl. 7b, auch wird so ראשית nicht gebraucht vgl. zu 4, 7, vielmehr ist zu übersetzen: *Die Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntniss*] 9, 10. Ps. 111, 10. Jes. Sir. 1, 16. 25; wer also keine Gottesfurcht hat, gelangt nicht zum Anfang (für ראשית steht 9, 10 תְּחִלַּת) geschweige zur Fülle der Erkenntniss; Erkenntniss, Weisheit nämlich sind göttliche Güter Jes. Sir. 1, 1, Gott schenkt sie den Menschen und aus seinem Munde gelangen sie zu ihnen Prov. 2, 6, und er theilt sie denen mit, die ihn lieben Jes. Sir. 1, 10 oder fürchten, wodurch nicht ausgeschlossen wird, dass der Mensch auch an seinem Theil dazu thun muss, sich Erkenntniss zu verschaffen, wie denn c. 4, 7 der Entschluss Weisheit zu erwerben Anfang der Weisheit ist, c. 2, 3 ff. dem nach ihr Ringenden als schönster Lohn Furcht und Erkenntniss Gottes zu Theil werden, und Jes. Sir. 1, 16 die Furcht des Herrn die *πλησμονὴ σοφίας* ist. Beides, Weisheit und Gottesfurcht, gehört zusammen, eine Weisheit, die nicht von Gott ist, ist dem A. T. gemäss keine Weisheit und wer nichts von Gott weiss oder wissen will, ist nicht weise, vielmehr ist ein solcher ein אויל Ij. 5, 3 ein Thor, der ohne Ernst und Frömmigkeit in den Tag hineinlebt und weil er von Gott nichts weiss Jer. 4, 22 auch nach göttlichen Gütern kein Verlangen hat. Daber heisst es *Weisheit und Unterweisung verachten Thoren*, und ihnen, die nach diesen göttlichen Gütern nicht ringen wollen, bleiben sie fern, also dass sie beharren in dem Zustande der אוילים.

2. Ermahnungen unter allen Verhältnissen die Weisheit zu lieben, nach ihrem Besitze zu ringen und zu meiden was ihr widerstrebt. Cap. 1, 8 — c. 9.

1. Cap. 1, 8—33. Drei Abschnitte: 1) 8 u. 9. 2) 10—19. 3) 20—33.

V. 8 u. 9. Die erste kurze Ermahnung berücksichtigt das Verhältniss des Sohnes zu den Aeltern. Ihre *Zucht* und *Belehrung* soll

er nicht von sich stossen, denn sie sind sein schönstes Geschmeide; nämlich hat er sie angenommen und lebt er ihnen gemäss, so ist er Gegenstand der Freude allen, die ihn sehen, als wären Kopf und Hals mit kostbarem freudiges Staunen erregendem Putze bedeckt. — Ganz ähnlich 6, 20f. 4, 6—9. Nicht-ohne Grund ist gerade מוסר dem Vater תורה der Mutter zugeschrieben, denn jenes ist ja nicht nur *Unterweisung* sondern auch die mit der Züchtigung verbundene Zurechtweisung vgl. 13, 24. 22, 15. 23, 13f. (*Del.*). Auf מוסר wie תורה weist חן V. 9: sie, wenn angenommen und befolgt, werden zum *Kranz der Anmuth* vgl. 4, 9 und zu 9^b vgl. 3, 3. 6, 21.

V. 10—19. Die zweite Ermahnung ist an den Jüngling gerichtet. Dem können solche nahe treten, welche Morden und Rauben für eine geringe Sache halten und mit lockenden Worten durch sie ein angenehmes, ohne Mühe und Gefahr sicheren Gewinn und Reichthum in Fülle darbietendes Leben in Aussicht stellen 10—14; er möge sich hüten vor der Gemeinschaft mit ihnen 15, denn sie sind arge Sünder 16, deren Anschläge nicht gelingen, vielmehr ihnen selbst zum Verderben gereichen 17—19.

V. 10 stellt den allgemeinen Gedanken an die Spitze, zu dem die VV. 11ff. die weitere Ausführung bringen und zwar so, dass VV. 11—14 die Erklärung zu V. 10^a, V. 15ff. die zu 10^b geben. Mit Rücksicht auf das Verhältniss dieser Verse in V. 10 empfiehlt es sich auch offenbar nicht in V. 10 mit LXX אל st. אם zu lesen. יפתוך vgl. 16, 29; חטאים d. i. solche denen das Sündigen zur Gewohnheit geworden ist, wie sie VV. 11—14 beschrieben werden. *so willige nicht ein*] תֹּבֵא = תאבא wie תֹּמְרִי = תאמרי 2 Sam. 19, 14 vgl. *Ges.* § 68, 2; und תאבא = תאבה nach aramäischer Art vgl. *Ges.* § 75 Anm. 17. *Ew.* § 116 c. 139 b. 142 c; vgl. zu תֹּבֵא Deut. 33, 21 וַיֵּתֵא — V. 11. *Wir wollen doch lauern auf Blut*] auf listige Weise einen Mord begehen; *wollen doch nachstellen dem Schuldlosen ohne Ursach*] חנם kann wie die Adverbien in unseren Sprachen ganz äusserlich dem Worte נָקִי untergeordnet werden *Ew.* § 287 c, um den Unschuldigen zu bezeichnen als solchen, welcher, weil er zu seiner Verfolgung keine Veranlassung gegeben hat, auf Sicherheit Anspruch machen kann, den aber die hier beschriebenen ruchlosen Leute als leichte Beute, da er sicher ist und nichts Arges erwartet, ermorden wollen, so dass seine Unschuld vergebens ist, ihm nicht hilft. Ps. 35, 19. 69, 5. Threni 3, 52 (*Schult. Umbr. Ew. Berth. Elst.* u. A.). Einfacher ist wohl die Verbindung von חנם mit dem verbum wie 1 Sam. 19, 5. 25, 31 (LXX *Syr. Raschi, Chr. B. Mich. Hitz. Del.* u. A.), so dass also der Dichter damit sein eigenes Urtheil ihnen in den Mund legt wie Jes. 28, 15. — V. 12. Mit dem Sing. נקי V. 11 wird ganz allgemein jeder Schuldlose, den sie verfolgen wollen, bezeichnet, daher kann in der Fortsetzung der Plural eintreten; *wir wollen sie verschlingen wie die Hölle lebend*] so rasch und unvermuthet ermorden, als hätte sie lebendiges Leibes die Hölle verschlungen, Ps. 55, 16. 124, 3 vgl. die Erzählung von den Qorachiten Num. 16, 30. 33. Die Uebers.: *Wir wollen sie verschlingen wie die Hölle* (verschlingt) *was lebt* (*Chr.*

B. Mich. Umbr. Hitz. u. A.) giebt einen wenig treffenden Gedanken, ist auch um desswillen unstatthaft, weil כְּ nicht Conjunction ist. Durch jene Auffassung wird anch die Erklärung von תמימים nicht im ethischen (*Umbr. Kamph. Hitz. Zöckl.* u. A.), sondern im physischen Sinn nahe gelegt: *Gesunde, im vollen Wohlsein befindliche* (*Ew. Berth. Del.* u. A.). (תמים ist der dem nichts fehlt, in sittlicher Hinsicht der gute redliche Mann, in köperlicher der gesunde, vgl. Ex. 12, 5. Lev. 1, 3. Ij. 21, 23) *wie in die Gruft hinabsteigende*] nämlich wollen wir verschlingen oder rasch hinmorden; in die Gruft hinabsteigende sind die Todten Ez. 26, 20. 31, 14 und häufig in den Psalmen, denen die Kraft sich zu vertheidigen fehlt Ps. 88, 5; der Sinn ist, wir wollen sie so leicht und ohne allen Widerstand von ihrer Seite hinmorden, als wären sie, die ganz Gesunden, ohne Kraft und Leben den Todten gleich. Das כְּ der Vergleichung ist streng festzuhalten; die Gesunden werden mit Todten verglichen, weil sie bei dem Angriffe der Mörder so gut wie todt sein werden; solche wirklich zu tödten ist wie ohne Mühe auch ohne Gefahr, und eben dieses soll hervorgehoben werden. — V. 14. *dein Loos sollst du werfen in unserer Mitte*] du sollst wie ein gleichberechtigter mit uns um die Beute losen, Ps. 22, 19. *ein einziger Beutel*] gemeinsame Casse. Der Gedanke ist wohl kaum der, dass 14ᵇ sagt, was der Zeit nach das Erste und ein Dauerndes ist, sie nehmen nicht seinen Beutel in Anspruch, sondern stellen ihm den ihrigen zur Verfügung: für den Anfang, so lange noch nichts Erkleckliches erbeutet ist, und für die Zeiten der Ebbe, wie sie leicht eintreten können (*Hitz.*). Einfacher ist die Auffassung, dass die Einheit der Kasse vorwiegend darin bestehe, dass die Beute des Einzelnen nicht ganz oder auch nur vorzugsweise ihm sondern Allen gehöre und verlost werde, demnach giebt 14ᵇ die Begründung zu 14ᵃ (*Del.*). — V. 15. Hüte dich mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. — V. 16. *denn* schlechtem jagen sie nach und Blut wollen sie vergiessen, und desshalb hüte dich vor ihnen. Wahrscheinlich ist dieser V. ein späterer Einschub, er fehlt in LXX B ℵ; in LXX A aber, wo er sich findet, ist die Uebersetzung mit unbedeutenden Veränderungen aus Jes. 59, 7 entlehnt, und die Minuskeln, welche ihn haben, stellen ihn verschieden, bald vor hald nach V. 17 (*Lag.*). Zudem ist er ja nichts als eine Wiederholung von V. 11 und nicht erst hier sondern schon dort ist dem Beginnen dieser Frevler mit חנם der Stempel des sittlich Verwerflichen aufgedrückt (gegen *Del.*). Wahrscheinlich ist auch V. 15 בני, das dem Griechen fehlte, späterer Zusatz (*Lag.*). — V. 17 f. *denn* schlechte Pläne gelingen nicht, gereichen vielmehr ihren Urhebern zum Verderben. *Denn umsonst ist ausgebreitet* (מזרה Partic. Pual) *das Netz vor den Augen aller Geflügelten* (Qoh. 10, 20), das kann nicht heissen: wie die Vögel, wenn sie das Netz sehen, davon fliegen, so dass alle Mühe des Vogelstellers umsonst ist, so entziehen sich auch die Opfer, deren die Frevler sicher zu sein glaubten, der ihnen drohenden Gefahr, so dass ihnen der gehoffte Gewinn entgeht (*Berth. Elst.* u. A.), denn in den vorliegenden Abschnitt mit seiner sonst so scharfen Betonung des ethischen Moments würde eine derartige Begründung kaum hineinpassen,

auch kommt בעיני resp. חנם bei dieser Auffassung nicht zur vollen Geltung: denn offenbar kann nicht davon die Rede sein, dass das Netz חנם vor ihren Augen ausgebreitet sei, wenn sie es sehen und davon fliegen. Ebenso wenig kann aber auch der Sinn sein: „gehe nicbt mit ihnen, denn wenn der Vogel vor dem offen ausgebreiteten Netze davonfliegt, so wirst du docb nicht so blind sein, dich von ihrer plumpen Lockrede verstricken zu lassen“ (*Ziegl. Del.*), weder ergiebt sich dies tert. compar. ohne Schwierigkeit, noch schliesst sich der so gewonnene Sinn recht als Begründung an V. 15 an. Vielmehr ist mit *Umbr. Ew. Hitz. Kamph. Zöckl.* zu erklären: wie der Vogel, trotzdem er das Netz vor seinen Augen ausspannen sieht, doch aus Begierde nach der Lockspeise blind in dasselbe hineinstürzt, so ist's auch mit diesen Frevlern, sie meinen klug genug zu sein, um sich vor der mit der Sünde gegebenen Gefahr hüten zu können, erliegen aber dennoch unversehens derselben. V. 18 steht demnach nicht in irgend einem Gegensatz zum Vorbergehenden (*Berth.*) sondern er giebt die Ausführung zum Gleichniss V. 17, והם setzt die Sünder den Vögeln an die Seite: *und sie auf ihr eigenes Blut lauern sie, stellen nach ihren Seelen* vgl. V. 11; die Andere verderben wollen stürzen sich selbst in Verderben, wie das die Erfahrung oft genug gelehrt haben mochte vgl. Ps. 9, 16. 17; und von solchem Ausgange aus betrachtet stellt sich die Sache so, dass sie List und Mühe anwandten um sich selbst zu verderben. 8, 36. LXX haben hier noch einen Zusatz in ihrem Text gehabt: *ἡ δὲ καταστροφὴ ἀνδρῶν παρανόμων κακή* = וְדֶרֶךְ אַנְשֵׁי־רֶשַׁע רָע (*Del.*) vgl. *Lag.*; ihr *κακά* in ª ist wohl nichts als ein erklärender Zusatz. — V. 19. Der mit כן eingeführte Schluss zieht aus dem Vorhergehenden das Resultat vgl. Jj. 8, 13. בצע der ungerechte, z. B. auf die 11—14 beschriebene Weise erlangte Gewinn, 28, 16. *Das Leben seines Herrn rafft er fort* nach Massgabe der Beschreibung V. 18. בעליו ist wohl im Sinn eines Sing. zu nehmen vgl. 3, 27. 16, 22. Qoh. 8, 8. *Ges.* § 108. 2b. *Ew.* § 178b. בעל בצע ist aber nicht der Besitzer unrechten Gutes, sondern „da es wie בעל אף 22, 24 vgl. 23, 2. 24, 8. Qoh. 10, 11 ein innerlich gewendeter Begriff sein will: der dem Habgier eigen ist“ (*Del.*).

V. 20—33. Treten in der eben beschriebenen Weise die lockenden Worte der Versuchung an den Jüngling heran, viel lauter, vernehmlicher, ernster ruft ihn zur Gottesfurcht und zu allem Guten die Weisheit, sie die von den ältesten Zeiten an in der israelit. Gemeinde wohnte, in ihr zur Erlösung und Rettung wirkte durch die heiligen Propheten vgl. Sap. c. 10 u. 11 und noch immer ihre Vertreter hat und zwar vorzugsweise in Propheten, Volkslehrern u. s. w., durch welche sie, wie es hier heisst, auf Gassen und Märkten, an den Ecken der Strassen und in Volksversammlungen (בפתחי שערים V. 21) laut redet, die Thoren auffordert von ihrer Thorheit zu lassen und bereitwillig Belehrung darbietet, 20—23. Hören die Menschen nicht auf ihren lauten Ruf, verharren sie dennoch in ihrer Thorheit, — nun über die Thoren wird, das ist Israel's Glaube, ein furchtbar schreckliches plötzliches Gericht kommen, bei dessen Schrecken und Drangsalen

die früher zu helfen so bereite Weisheit in gleichsam höhnender Ruhe auch ihrerseits verharren wird, 24—27. Dann werden die Menschen sie herbeisehnen, aber umsonst; die Verkehrtheit, welche von Weisheit, Erkenntniss, Gottesfurcht nichts wissen wollte, trägt dann ihre Früchte, nämlich die Schrecken des Gerichts, von welchen sie essen müssen bis zur Sättigung, 28—31. Denn sicherlich, ein Gericht kommt über die Thoren und die der Weisheit Widerstrebenden, während der, welcher den Mahnungen der Weisheit willig sein Ohr leiht, nichts von ihm zu fürchten hat, 32 u. 33.

V. 20. חכמות schwerlich eine neue Abstract-Bildung aus חכמה durch die Endung וֹת vgl. *Ew.* § 165 c. *Ges.* § 108, 2 a noch auch aus חָכְמַת gebildet zu dem Zweck חכמה für den Eigennamen abzuwandeln (*Hitz.*), denn eine Endung *ôth* in dieser Bedeutung hat keine Analogie, auch nicht an תהמות Ps. 78, 15, sondern der Plur. steht zur Bezeichnung des „begrifflich Ausgedehnten, d. h. des in der vollen Ausdehnung seines Begriffs besonders Erfreulichen oder Erschrecklichen oder Erstaunlichen", so dass חכמות *lauter Weisheit* resp. hier: „*die volle leibhaftige Weisheit*" ist vgl. *Böttch.* § 689 c. תרנה könnte 3 Fem. Plur. sein, ohne Vocalstammauslaut wegen der beiden ineinander fliessenden *n* vgl. *Ges.* Lgb. S. 286. Anm. *König* S. 323 f., aber das parallele תתן und besonders תרנה 8, 3 macht das nicht wahrscheinlich, an letzterer Stelle ist חכמה subj., das seine sämmtlichen verba in der 3 Fem. Sing. bei sich hat. Es muss demnach hier 3 Fem. Sing. Cohort. (entsprechend تَقْتُلَنْ) vgl. *Ges.* § 48, 3 Anm. *Ew.* § 191 c etc. oder „emphatische Form" = arab. Energ. I تَقْتُلَنَّ (*Del.*) sein, freilich wird man sich nicht auf Jud. 5, 26. Jj. 17, 16. Jes. 28, 3 berufen dürfen, in der ersten Stelle liegt wohl zweifellos eine Textverderbniss vor, in den beiden andern aber sind die Formen als 3 Plur. zu fassen. חוץ das sonst oft im Gegensatz zu Stadt und Dorf das freie Feld bezeichnet, bedeutet hier offenbar gemäss dem parallelen רחבות die Gasse eig. das Aeussere im Gegensatz zum Innern der Mauern vgl. Jer. 37, 21. — V. 21. *An der Ecke der Strassen*] der Plur. des Fem. Part. Qal המיות *die lärmenden* Jes. 22, 2 kann in diesem Zusammenhange nur besuchte *Strassen* bedeuten, da aus den vorhergehenden Wörtern Gasse, Markt leicht der Begriff von Strasse ergänzt werden kann; LXX scheinen חומות *Mauern* gelesen und auch sonst in diesem Verse einen andern Text vor sich gehabt zu haben. *In der Stadt*] fügt nicht ein Neues hinzu: *in den Pforten der Thore und auch mitten in der Stadt* (*Berth.*), sondern fasst die vier vorher V. 20. 21 genannten Orte zusammen: in der Stadt und zwar an den verkehrreichsten Orten nicht aber auf dem Felde vor wenigen oder im Verborgenen predigt die Weisheit, sie braucht sich ihrer Verkündigung nicht zu schämen und sucht so viele wie möglich in ihren Wirkungskreis zu ziehen. Wenn *Umbr.* gemeint hat, dass sie darum an diesen Stätten rede, weil nur in dem bewegten Leben der reiche Quell der Erfahrung ströme aus welchem die Weisheit geschöpft wird, so hat

er den Character dieser Weisheit verkannt, nicht aus der Erfahrung des Lebens sondern aus der Gottesfurcht quillt sie. — V. 22 beginnt ihre Rede, sie wendet sich 1) an die פתים vgl. zu V. 4 die Einfältigen und leicht verführbaren aber doch immer noch besserungsfähigen, vgl. 19, 25. 21, 11. 2) לצים *Spötter*, welche 9, 7. 8. 13, 1. 15, 12 auf Ermahnungen nicht hörend etwa so wie die אנשי לצון Jes. 28, 14 von göttlichen Dingen höhnisch reden, 3) כסילים geistig träge nnd schwerfällige, welche aus Unverstand und Beschränktheit aber nicht grundsätzlich Gegner der Weisheit und Zucht sind. Das Perfect. חמדו im zweiten Gliede zwischen den Imperff. im ersten und dritten und wie sie abhängig von dem Frageworte עד מתי fällt anf; der Wechsel der Zeitformen kann nicht aus ihrer Folge und ihrem Verhältnisse zu einander erklärt werden, „da nach עד מתי ein Imperf. nacb dem audern folgen kann z. B. Ps. 94, 3 ff., sondern nur aus dem Begriffe des Verbi חמד, welches scbon im Perf. die beharrliche Stimmnng, den dauernden. Zustand ausdrückt, zu deren Bezeichnung gewöhnlich das Imperf. dienen muss, vgl. ähnliches *Ew.* § 135 b. תְּאֵהֲבוּ ist entstanden aus תְּאֶהֱבוּ; es ist möglich „dass zur Vermeidung der drei mit Schewa versebenen Silben der Spiritus lenis (א), stark eingesetzt und dadurch den vorausgehenden kurzen Vocal unterdrückt hat“, *König*, Lehrgebäude S. 394, vgl. *Ew.* § 193 a. 60 c. — V. 23. *Wendet ihr euch um* nicht: *auf meine Rüge* (*Hitz. Kamph.*) vgl. Num. 16, 34, was ein ziemlich nichtssagender Zusatz wäre, sondern: *hin zu meiner Zurechtweisung*, der ibr jetzt weil sie verschmähend gleichsam den Rücken zugekehrt habt. Das impf. תשובו ist mit Rücksicht auf הנה hypothetisch zu fassen vgl. *Ges.* § 155, 4 a. *Ew.* § 357 b., es liegt daher auch gar kein Grund vor mit *Ew.* תָּשֻׁבוּ zu lesen: *antworten müsst ihr meiner Rüge*, woran sich das folgende Glied nicht gut anschliesst. *Siehe hervorströmen lassen will ich euch* wie eine reichliche Labung und neues Leben gebende Quelle *meinen Geist*, vgl. 15, 2. Ps. 78, 2. 119, 171. לכם ist dat. commodi nicht aber Ortsbezeichnung *zu euch* (*Berth.*) denn נבע ist nicht *hinströmen* sondern *hervorströmen*. Zwischen V. 23 u. 24 ist eine Pause zu denken, die in V. 22. 23 enthaltene Aufforderung zur Umkehr, erwies sicb als fruchtlos, darum bringen VV. 24—27 die Verkündigung des Gerichts. — V. 24 n. 25 die durch יען eingeführten vier Vordersätze, denen eben so viele Sätze in V. 26 und 27 entsprechen. Die Perff. und Imperff. mit ו consec. in V. 24 u. 25 werden weil sie nur in Beziehung auf die Imperff. V. 26 u. 27 Vergangenheit heschreiben von uns passend durch das Präsens wiedergegeben: weil ich rufe, und ihr widerstrebt — — — —, so werde anch ich lachen bei euren Schrecken u. s. w. V. 24. *Ausstrecke meine Hand*] um euch herbeizuwinken, vgl. Jes. 65, 2. 13, 2. — V. 26. *Bei eurem Schrecken*, *wann kommt euer Grauen* d. i. bei dem Gerichte welches euch so sicher bevorsteht, dass seine Schrecken und Granen füglich euer Eigenthum genannt werden können. שחק und לעג wie hier Ps. 2, 4. Unrichtig nimmt *Ew.* באידכם als obj. zu אשחק, 31, 25. Jj. 5, 22. 29, 7. 18. 41, 21 beweisen, dass dies verb. sein obj. mit ל bei sich hat. — V. 27. Wenn das Gericht mit seinen

Schrecken plötzlich kommt wie *Ungewitter* 3, 25. Zeph. 1, 15 und *wie Windsbraut*. Statt des Infin. בבוא muss im zweiten Gliede, weil das ב nicht wiederholt wird, das Imperf. יאתה stehen, *Ew.* § 350 b. *Ges.* § 132, 3 Anm. 2. Ketib liest שַׁאֲוָה von שָׁאָה (שָׁאַו) vgl. זַעֲוָה von זעה etc. שׁוֹאָה als *Sturzbach* (*Hitz.*) ist nicht nachzuweisen, auch Ij. 30, 14 passt diese Bedeutung nicht in den Zusammenhang vgl. d. St. *Angst und Drangsal*] Jes. 30, 6 vgl. Zeph. 1, 15, Wörter die zur Bezeichnung des Gerichts häufig gebraucht werden. — V. 28. Ueber die hier dreimal vorkommende vollere Form des Suff. נְנִי welche dem verb. grösseren Nachdruck verleihen soll vgl. *Ew.* § 250 b. *Ges.* § 58, 4; zum Gedanken vgl. Jes. 1, 15. 59, 2. Jer. 11, 11. Mich. 3, 4. — V. 29. תחת כי leitet die vier Vordersätze mit ihren vier Perff. ein 29 u. 30, denen 31 die zwei Nachsätze mit Imperff. folgen: desshalb weil sie gehasst haben Erkenntniss — — — —, so sollen sie essen von der Frucht ihres Weges. Anders freilich *Del.* der V. 29. 30 mit V. 28 verbindet und V. 31 als Fortsetzung der Gerichtsdrohung von V. 28 ansieht. Da jedoch אז V. 28 auf die enge Verbindung dieses Verses mit V. 24—27 weist und in den VV. 24. 25 schon die Begründung für das VV. 26. 27 vorausgesetzte Gericht vorhanden ist, so würden die VV. 29. 30 hier nachhinken, zudem begriffe man nicht, warum die Gerichtsdrohung V. 28. 31 auseinandergerissen und gerade an V. 28 die Begründung angeknüpft ist. Allerdings steht תחת אשר resp. תחת כי öfter hinter als vor dem Hauptsatz, aber hier ist für die Stellung offenbar VV. 24—27 massgehend gewesen. Wegen der verschiedenen voraufgehenden Sätze führt וְ den Hauptsatz ein, ähnlich wie הנה 2 Chron. 21, 12 ff. Die Verse 29—31 so gefasst entsprechen den VV. 24 ff. תחת כי (Deuter. 4, 37) bedeutet, um von der ursprünglichen substantiv. Bedeutung der Präposit. auszugehen, etwa *Grund weil*, hier in derselben Stellung wie תחת אשר *Grund dessen dass* = *desshalb weil* 2 Chron. 21, 12 ff. 2 Reg. 22, 17, während gewöhnlich durch תחת אשר begründende Folgesätze eingeführt werden z. B. Jes. 53, 12. Jer. 29, 19. — V. 30. אבה mit ל nach Analogie von שמע mit ל V. 33. — V. 31. *So sollen sie essen von der Frucht ihres Weges*], die ist aber Schrecken und Verderben in grosser Fülle, von welchen auf den einzelnen nur ein Theil kommt, daher מִן. *Von ihren Rathschlägen*], welche als Keime in weiterer Entwickelung zu den Schrecken des Gerichts werden, sollen sie sich sättigen bis zum Ueberdruss und Ekel Ps. 88, 4. 123, 4. מועצות findet sich ausser 22, 30 immer sensu malo. — V. 32. Der bestätigende Schluss wird durch כי angeknüpft: so wird's sein, *denn* u. s. w. משובה *Abwendung* von der Weisheit, welcher sich wieder zuzuwenden die Menschen durch תשובו V. 23 aufgefordert wurden, also *das Widerstreben erwürgt sie*, weil dadurch das Gericht herbeigezogen wird. שלוה hier die träge bequeme Ruhe, welche der lauten Mahnungen der Weisheit nicht achtet, vgl. Jerem. 22, 21. V. 33 bringt den Gegensatz שאנן 3 pers. Perf. Pil. wie Jer. 30, 10. 46, 27 vgl. *Ges.* § 55, 2. *Ew.* § 120 a. רעה ist natürlich genit. zu פחד.

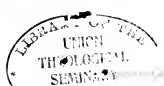
2. Cap. 2 bringt eine neue Ermahnung zur Weisheit von einem

andern Gesichtspunkt aus als dem in c. 1 geltend gemachten, dort stand im Mittelpunkt der Hinweis auf das Verderben, das über den kommt, der Weisheit und Gottesfurcht verachtet, hier dagegen wird sie hauptsächlich mit Rücksicht auf den Segen, den sie zur Folge hat, empfohlen. — V. 1—4. Mein Sohn, wenn du mit Ernst und Eifer die Weisheit suchst, — V. 5—8 dann werden dir nicht unbekannt bleiben die Furcht Jahve's und die Erkenntniss Gottes (darin liegt zugleich: dann wirst du weil ein frommes so auch von Gott gesegnetes Leben führen), denn von Jahve kommt Weisheit und er behütet die Frommen; — V. 9—11 dann werden dir nicht unbekannt bleiben Recht und gerechter grader Wandel, denn Weisheit, Einsicht u. s. w. werden in dein Herz kommen und dich schützen: — V. 12—15 damit sie dich aus den Gefahren und Versuchungen welche böse Männer (vgl. 1, 10—19) dir nahe legen erretten; — V. 16—19 damit sie dich geschickt machen, den lockenden Verführungskünsten des schlechten untreuen Weibes zu widerstehen, welches in tödtliches Verderben die sich ihm hingebenden hinabzieht; — V. 20—22 damit du wandelst auf dem Pfade der Guten (und in solchem Wandel die Bürgschaft des Heiles habest), denn nur den Guten ist die Bürgschaft dauernden Glückes gegeben, während die Schlechten plötzlichem Untergange entgegensehen müssen.

Dieses ganze Capitel bildet nur einen grossen Satz und bietet so, worauf schon *Ewald* aufmerksam gemacht hat, ein merkwürdiges Beispiel einer langen und streng durchgeführten Satzbildung dar. Nirgends ein neuer Anfang der Rede, nirgends eine Spur von Strophenbildung, aber doch das Streben durch Gleichmass der Gruppen zusammengehörender Verse die Form von Strophenliedern festzuhalten. In allen 22 Versen je 2 Glieder. V. 1—4 Vordersätze, denen V. 5—8 die erste Reihe von Nachsätzen, V. 9—11 die zweite Reihe folgt. Beide Reihen sind durch אז תבין V. 5 u. 9 eingeführt. Daran schliesst sich die ausführliche Schilderung des Schutzes den die im Herzen der Menschen wohnende Weisheit gewährt in drei Versgruppen: V. 12—15. V. 16—19. V. 20—22, von denen die zwei ersten wiederum mit demselben Worte להצילך V. 12 u. 16 beginnen, die dritte durch למען V. 20, welches Wort mit dem ל in להצילך auf einer Linie steht, einen ähnlichen Anfang erhält. So vollendet sich das Ganze in zweimal 4 + 4 + 3 Versen.

V. 1. Als redend ist nicht mehr die Weisheit sondern wie 1, 8 ff. der Weisheitslehrer zu denken. Dem Worte תקח wenn *du annimmst* entspricht im zweiten Gl. das stärkere תצפן wenn du wie einen theuern Schatz *hütest bei dir* 7, 1. 10, 14; ebenso steht dem Worte אמרי in [a] das stärkere מצותי in [b] gegenüber. Auf diese Weise wird das zweite Gl. eine Steigerung des ersten. Wie in V. 1 so auch in den folgenden drei Versen. Ausserdem steigert sich die ganze Rede in ihrem Fortschritte von V. 1 bis V. 4. — V. 2. Dem Infinit. להקשיב, *dass du hinneigest* (= hinneigend) *zur Weisheit*, die aus meinen Worten und Geboten zu dir spricht, *dein Ohr*, folgt in der von ל abhängigen Fortsetzung das Imperf. תטה vgl. zu 1, 27. — V. 3 u. 4

wird das אם aus V. 1 und zwar V. 3 durch כי verstärkt wiederaufgenommen: *ja wenn;* statt dieses כִּי אִם hat das Targum gelesen כִּי אֵם *wenn als Mutter du rufest die Einsicht*, welche Auffassung von älteren jüdischen Gelehrten vertheidigt wird, während die Masora nach einstimmiger Ueberlieferung die Punctation אִם festgehalten hat (vgl. die Anmerk. zu d. St. in der Ausgabe von R. Norzi), mit Recht, denn Einführung des Bedingungssatzes durch כי allein würde hier stören, da die durch אִם (oder כִּי אִם) erwartet wird, weil durch sie das אִם in V. 1 wieder aufgenommen und mit dem אם in V. 4 in der fortschreitenden Rede verbunden wird; auch ist כי sonst nirgends in unserem Capitel zur Einführung eines Bedingungssatzes gebraucht; endlich macht auch die Rücksicht auf 3b diese Vocalisation in 3a nicht wahrscheinlich. Aber auch die Auffassung von *Hitz.* empfiehlt sich nicht, nach ihm soll vor כי die Negation zu ergänzen sein, so dass der Sinn ist: wenn du sie nicht nur ruhig an dich kommen lässt, vielmehr wenn du ihr selbst entgegenkommst. Schon *Del.* hat dagegen geltend gemacht, dass die durch אם aneinander gereihten Aussagen zu gleichartig sind um ein solches Nein zuzulassen; vielmehr dient כי zur Bekräftigung der vorausgegangenen Bedingungen V. 1, die nach dem Zwischensatz V. 2 wieder aufgenommen werden, vgl. *Ew.* § 356 b. נתן קול steht 1, 20 im Parallelism. mit רנן und bezeichnet das laute Rufen, steigert somit das קרא des ersten Gliedes. — V. 4. מטמנים vergrabene *Schätze* Jer. 41, 8 vgl. Jos. 7, 21, die wieder aufzufinden gewöhnlich nur dem mühevollen und genauen Forschen (חפש 20, 27. 1 Sam. 23, 23) gelingt. — V. 5—8. Die erste Reihe von Nachsätzen mit ihrer Begründung. Wir würden im Nachsatze zunächst erwarten: dann wirst du als Lohn deines ernsten Strebens die Weisheit finden, vgl. Sap. 6, 12 ff., statt dessen wird als Erfolg dieses Strebens die Gottesfurcht hervorgehoben, denn wer danach ringt die ächte Weisheit zu erlangen, wird nothwendig zu Gott hingeführt, der allein dieselbe besitzt vgl. Ij. 28 und auch allein sie den Menschen zu geben vermag. Mit der Gottesfurcht d. i. der willigen Unterordnung des Menschen unter Gott ist aber auch die Weisheit verbunden, wie V. 6 hervorhebt. Je mehr der Mensch auf Gottes Willen achtet und auf Gottes Stimme lauscht, um so mehr schärft sich in ihm die Fähigkeit für das Verständniss der Wahrheit, je mehr er sich Gott unterordnet, um so sicherer wird er in der Beurtheilung der Dinge sein, weil er in Gott die allein untrügliche Norm, nach welcher alles zu beurtheilen ist, besitzt. Durch diese Gottesfurcht gewinnt der Mensch aber auch allein für sein Leben die rechte Einheit, weil sie eben alle Lebensverhältnisse zu Gott in Beziehung setzt und in sofern ist sie die Quelle aller praktischen Lebensweisheit. ***Dann wirst du verstehen die Furcht Jahve's und die Erkenntniss Gottes finden;*** verstehen ist = in sich aufnehmen als geistiges Besitzthum 1 Kor. 2, 14, und entspricht so dem ***finden*** = erlangen in b; die Furcht Jahve's ist, und darauf müssen wir allen Nachdruck legen, ein Gut, ein Schatz Jes. 33, 6 der in Unglück Rettung darbietet Prov. 14, 26 ein nicht vergänglicher Ps. 19, 10 und die ihn besitzen, sind die יראי יהוה, welche weil von Jahve geschützt als Sieger



aus Noth und Gefahren hervorgehn, Ps. 115, 11 und viele ähnliche Stellen, vgl. besonders Jes. Sir. 1, 11—27. 2, 7 ff. Erkenntniss Gottes, nicht irgend eine Erkenntniss, die Gott giebt, die von Gott herkommt, wie man aus V. 6 mit Unrecht hat schliessen wollen, sondern wie auch sonst immer *die Erkenntniss seiner*, welche sich Jer. 22, 16 erweisen muss in bereitwilliger Befolgung seiner Gebote und dem Menschen Hos. 6, 6 sicherer als Brandopfer das Wohlgefallen Jahve's verbürgt, somit ein hohes Gut, neben יראת יהוה aufgezählt wie hier so auch 9, 10 (wo קדשים = אלהים) vgl. Jes. 11, 2. Weil sie ein Gut ist kann gesagt werden, dass der die Weisheit erstrebende sie *finden* wird vgl. z. B. 24, 14. Im ersten Gliede Jahve, im zweiten Elohim der Abwechselung wegen, wie Ps. 70, 2. 6. 55, 17. 58, 7 u. s. w. — V. 6 begründet den Gedanken, dass derjenige, der nach der wahren Weisheit strebt, auch nothwendig zu Gott geführt wird: weil nämlich von ihm allein Weisheit und Erkenntniss ausgeht. Bei מפיו ist wohl weniger an Gottes נשמה zu denken, die nach Ij. 32, 8 die Menschen vollständig macht, als vielmehr an sein Wort, das nach Ij. 22, 22 die Weisheit an die Menschen vermittelt. — V. 7. *Jahve bewahret den Graden Heil, ein Schild den unsträflich-wandelnden.* Von dem כי in V. 6 ist auch V. 7 abhängig, so dass V. 7 nicht V. 6 begründet, sondern V. 6 u. 7 zusammen den V. 5 erläutern: durch Mittheilung der Weisheit verleiht Gott zugleich wahres Heil. Ktib וְצָפַן, Qri und in einigen Handschriften Ktib יִצְפֹּן, ein Grund Qri gegen LXX u. *Syr.*, die Ktib bezeugen, zu bevorzugen liegt nicht vor (gegen *Berth.*), im Gegentheil, da der Gedanke gegen V. 6 ein neuer ist, vermisst man die Kopula ungern (*Del.*). תושיה ein ausser Jes. 28, 29. Mich. 6, 9 nur in der Weisheitsliteratur, in Prov. u. Ij. sich findendes Wort, wohl abzuleiten von einer Wurzel ישה = وسى bestehen III in Stand setzen, fördern, so dass es also eigentlich: *Förderung* ist, was sich dann aber besondert in *wahre Weisheit* 3, 21. 8, 14. Ij. 11, 6 etc. und *wahres Glück*, so hier Ij. 6, 13 etc. Verfehlt ist *Hitz.'s* Ableitung, der es mit שוה das in ושה umgeschlagen sei, zusammenstellt. Weder ist dieser Umschlag wahrscheinlich, da für ושה schon eine andere Bedeutung feststand, noch führt diese Ableitung zu befriedigenden Resultaten, תושיה soll objectiv *ebene, geschlichtete Bahn*, subjectiv *Ebenmässigkeit des Denkens* bezeichnen, eine Art des Ausdrucks, die an מישר *Gradheit*, auch *Ebene* und trop. *Gerechtigkeit* durchaus keine Analogie hat. מגן ist nicht abhängig von יצפן (*Berth.* u. A.), dann würde man dazu verleitet werden, es als Appos. zu תושיה zu fassen, was aber, selbst wenn wir dies in der andern Bedeutung = *Weisheit* fassen, wegen der Bedeutung von צפן unmöglich ist, vielmehr ist מגן Appos. zu dem in יצפן liegenden subj., so dass ein הוא unnöthig ist (gegen *Berth.*), für welche Auffassung sowohl der öfter sich findende Vergleich Jahves mit einem Schilde Ps. 33, 20. 84, 12. 89, 19 als auch der Bau der andern VV. spricht. תם *Unsträflichkeit*, hier als Weg gedacht ein dem stat. constr. untergeordnetes Substantiv, *Ew.* § 288 a, vgl. die Unterordnung durch ב c. 10, 9 und ähnliches Ps.

84, 12. — V. 8. *Dass er hüte* (== hütend) *die Pfade des Rechts* und somit die auf diesen Pfaden wandelnden; 17, 23. Zu לנצר vgl. *Ew.* § 280 d. Qri חסידיו im Plural, ob das Ktib den Sing. חֲסִידוֹ bezeichnen soll bleibt ungewiss, da es als Plur. חֲסִידָו gelesen werden kann, *Ew.* § 258 a. Der Infinit. לנצר fortgesetzt im Imperf. ישמר s. zu 1, 27. — V. 9—11. Die zweite Reihe von Nachsätzen mit ihrer Begründung. Durch das aus V. 5 wiederaufgenommene אז תבין wird V. 9 ff. an V. 4 geknüpft. Strebst du nach Weisheit u. s. w. — V. 9 *dann wirst du verstehen* (s. zu V. 5) *Gerechtigkeit u. Recht u. Gradheit, jeden Pfad des Guten;* das letzte von den vier Objecten schliesst, die drei ersten zusammenfassend, das Ganze ab, daher wohl ohne Copula beigeordnet. — V. 10 ist nicht Vorder- und V. 11 Nachsatz (*Hitz. Zöckl.*), das ist schon wegen der Sinnverwandtschaft der Subjecte in V. 10. 11 nicht wahrscheinlich (*Del.*), dagegen spricht aber auch der Bau der VV. 5 ff.: wie V. 9 dem V. 5, so entsprechen VV. 10. 11 den VV. 6. 7; warum diese Auffassung unmöglich sein soll ist nicht einzusehen: wie vorher betont ist, dass derjenige, der die rechte Weisheit sucht V. 1—4, dadurch nothwendig zu Gott geführt wird V. 5, der allein sie verleiht, so weisen unsere Verse darauf hin, dass der nach der Weisheit Ringende auch zur praktischen Einsicht in Recht und Gerechtigkeit kommt, denn er wird die Weisheit erlangen und mit ihr zugleich das, was ihn vor der Sünde bewahrt. V. 6 geht freilich bei כי == *denn* das subj. voraus, aber nothwendig ist das nicht (gegen *Hitz.*). *Weisheit wird in dein Herz kommen*, vgl. 14, 33. Das Mascul. ינעם nach דעת, das sonst Femin. ist vgl. Ps. 139, 6, ist auffallend, *Berth.* erklärt dies daraus, dass ינעם, weil als Neutrum *es ist lieblich* z. B. Prov. 24, 25 gebraucht, als solches starrer, selbständiger geworden, sich dem Zusammenhang der Rede schwerer fügte, etwa so: *und Erkenntniss* (was die betrifft), *deiner Seele wird es lieblich sein;* vgl. *Gesen.* Lehrgebäude S. 716, nur darf man sich weder auf Gen. 49, 15 noch Ps. 73, 28 als vermeintliche Analogien berufen, denn in beiden Stellen ist טוב als Subst. zu fassen. Vielleicht aber ist eher daran zu denken, dass ein Wort bisweilen trotz der Feminineendung in das Masc. als das allgemeinste unbestimmteste Geschlecht zurückzusinken beginnt, namentlich gehören dahin einige inff. mit Femininendung vgl. 14, 6. 29, 25. *Ew.* § 174 g. שמר על 6, 22. תנצרכה mit nicht assimilirtem נ neben יִצֹּר 3, 1 wie öfter cf. Deut. 33, 9. Ps. 61, 8 etc.; über das volltönende Suff. ־ֶכָּה *Ew.* § 250 a. — V. 12. להצילך *damit sie*, die Weisheit, Erkenntniss u. s. w., dich erretten. *Vom Wege des Bösen* 8, 13; רע Subst. *das Böse*, dem stat. constr. דרך untergeordnet, vgl. תהפכות רע V. 14. 6, 24. 28, 5 תהפכות eine sehr starke Abstract-Bildung; wer der *Verkehrtheit redende Mann sei* lernen wir aus 6, 14. 8, 13 wo neben דרך רע im zweiten Gliede פי תהפכות vorkommt; 10, 31. 32. 16, 28. 30. 23, 33. — V. 13—15. Weitere Beschreibung des *Verkehrtheit redenden Mannes*, in welcher, da mit diesem Singul. jeder Verk. red. M. oder die Verk. red. Männer überhaupt gemeint sind, statt des Singul. der Plural steht: *dich zu erretten vor denen, die verlassen die Pfade der Gradheit* u. s. w.,

vgl. עזב ארח 15, 10. Dem Partic. השמחים, vor denen *die sich freuen Böses zu thun* (15, 21. 21, 10), welches kurz einen relativen Satz umschreibt, folgt in der fortgesetzten Rede das Imperf. יגילו *welche frohlocken* (*Ew.* § 350 b. *Ges.* § 134, 2. Anm. 2), ohne relatives אשר, weil der relative Begriff des Partic. im ersten Gliede auch noch im zweiten wirksam ist, in V. 15 hingegen steht אשר, weil hier das Partic. schon ferner steht. תהפכות bezeichnet an und für sich ein schlechtes Thun vgl. zu V. 12, die genauere Bestimmung durch das dem stat. constr. untergeordnete Substant. רע *Verkehrtheit der Schlechtigkeit* = schlechte Verkehrtheit dient zur Steigerung. אשר ארחתיהם עקשים meist übersetzt: *die auf ihren Pfaden verkehrt sind*, man fasst also ארחתיהם als zu dem folgendem עקשים gehörigen Accus. der Beziehung vgl. *Ew.* § 288 c (*Berth. Zöckl. Elst.* u. A.). In diesem Fall sollte man jedoch eine andere Stellung erwarten, denn warum dies ארחתיהם hier so nachdrücklich hervorgehoben würde, ist nicht einzusehen — das ist anders Jes. 22, 2 — sodann hat auch *Del.* mit Recht gegen diese Auffassung geltend gemacht, dass man nach Stellen wie 10, 9 u. Jes. 59, 8 vgl. auch Prov. 9, 15 vielmehr das Pi. עִקֵּשׁ erwartet. Es ist daher offenbar empfehlenswerther ארחתיהם zum Subj. und עקשים zum Praedikat zu machen, worauf auch die Wortstellung zunächst führt; eine Schwierigkeit liegt nicht vor, da ארח sowohl als Masc. wie Femin. sich findet, also: *deren Wege verkehrt sind* (*Hitz. Kamph. Del.* u. A.). Zu 15b vgl. 14, 2 נלוזים eig. *abgebeugt* nämlich vom graden Wege, so dass also *ihre Geleise* verkehrte sind vgl. 15a. — VV. 16—19 führen weiter aus, in welcher Hinsicht die Weisheit den, der sie besitzt, behütet. אשה זרה *das fremde Weib* 5, 3. 20. 22, 14, wie hier neben נכריה 5, 20. 7, 5, während letzteres neben אשת רע und זונה 6, 24. 23, 27 vorkommt, bezeichnet demnach das ehebrecherische Weib; dieses wird ausdrücklich bestätigt durch die weitere Beschreibung in V. 17. Gleiche Bedeutung kommt dem Worte נכריה zu, die nicht zum Hause gehörige und somit nicht rechtmässige Frau, vgl. איש נכרי Qoh. 6, 2. Ps. 69, 9. Nicht die *Ausländerin*, die *Nicht-Israelitin*, woran viele denken, meinend dass die öffentlichen Buhlerinnen vorzugsweise ausländische Frauen gewesen seien, vgl. *J. F. Frisch* commentatio de muliere peregrina apud Ebraeos minus honesta habita. 1744, was durch den folgenden Vers entschieden abgewiesen wird. Septuag. halten das fremde Weib für die personificirte Sünde, im Gegensatze zu der personificirten Weisheit 1, 20ff. und umschreiben demgemäss die Worte des Textes willkürlich; so auch christl. Erklärer, z. B. *Melanch. C. B. Michaelis*, vgl. dessen Bemerkung zu dieser Stelle, während sie doch inconsequent genug die schlechten Männer 12—15 im eigentl. Sinn nahmen. *Welche glatt macht ihre Worte* 7, 21; der ohne אשר beigeordnete Relativ-Satz vgl. *Ges.* § 123, 3 mit dem Verbo im Singul. bezieht sich auf אשה זרה und נכריה, da beide Worte auf ein und dasselbe Weib gehen. Zum Perf. vgl. *Ew.* § 135b. *Ges.* § 126, 3. — V. 17 beschreibt die Ehebrecherin weiter als die, welche göttliche Ordnung wie menschliches Gefühl verletzt: Welche *des Bündnisses ihres Gottes* (= was sie Gott gelobt hat) *nicht*

eingedenk ist, was eben daran offenbar wird, dass sie eine ist, *die verlässt den Gatten ihrer Jugend* (Jerem. 3, 4; das intrans. Perf. שָׁכֵחָה zur Bezeichnung des fortdauernden Zustandes neben dem Partic.), woraus hervorgeht, „dass die Ehen nicht ohne heilige Gebräuche von Seiten der öffentlichen Religion geschlossen wurden, obgleich der Pentateuch nichts davon sagt“ *Ewald*, vgl. Mal. 2, 14 wo, wie hier das Verlassen des Gatten, die Untreue an dem אשת נעורים getadelt wird, weil Jahve Zeuge gewesen bei der Schliessung der Ehe. Auf welche Weise und durch welche Gebräuche die Ehe solche religiöse Weihe erhielt, wissen wir nicht. — V. 18. Mit Recht ist aber 16 gesagt, *um dich zu erretten*, da wirklich grösste Gefahr bevorsteht, *denn zum Tode sinkt sie hinab sammt ihrem Hause, und zu den Schatten ihre Pfade; Berth. Hitz.* u. A. haben ביתה zum Subj. gemacht: *denn zum Tode senkt sich ihr Haus hinab*, aber dabei macht שחה Schwierigkeiten, da בית sonst immer Masc. ist, und hier das Femin. des Praedik. mit nachfolg. Subj. doppelt auffallend wäre. Desshalb wollten schon *Jos. Kimchi*, ebenso *Umbr.* u. A. שָׁחָה als 3. Pers. Masc. fassen also auf ultima betonen, aber dagegen spricht, dass שחה wohl die Bedeutung: *sich beugen* aber nicht die: *hinabsinken* hat. Ebensowenig kann natürlich ביתה Apposit. zu מות (*Ab. Esr.*) oder Accus. der näheren Bestimmung sein (*J. H. Mich.*), vielmehr ist die Buhlerin Subj. und ביתה ist Supposition oder Permutatio des Subj. vgl. Ij. 29, 3. Jes. 29, 23, *Böttcher*, neue exegetisch-kritische Aehrenlese III p. 1. Allen Schwierigkeiten würde man aus dem Wege gehen, wenn man mit LXX, welche ἔθετο bieten, שָׁתָה resp. שָׂמָה läse. — V. 19. *Die zu ihr eingehen* (6, 29) *werden nicht zurückkehren* von ihrer Reise zum plötzlichen Tode vgl. Ij. 7, 9. 10, *und nicht erreichen des Lebens Wege* (Ps. 16, 11. Prov. 5, 6), weil sie im Hause der Ehebrecherin mit diesem zugleich dem Tode anheimfallen (d. i. dem sicheren Untergange, als stände die Hölle schon offen, ihr Haus mit allen die darin sind zu verschlingen, wie Num. 16, 31—33 die Häuser der Frevler mit ihnen zugleich verschlungen werden), und gemeinschaftlich mit ihr den Schatten zuwandern. Vgl. 5, 3 ff. באיה = באים אליה häufig stehen die verba des Gehens, Aufstehens etc. mit dem Genitivsuffix statt der Praepos. mit dem suff. vgl. Ps. 3, 2. 18, 40. *Ew.* § 288 c. — V. 20—22 bringen die dritte Entfaltung des Segens, den die Weisheit ihrem Besitzer gewährt, sodass also למען תלך dem להצילך V. 12. 16 entspricht und der Zusammenhang den Gedanken ergiebt: die Weisheit wird auf dich Acht haben, *damit du gehest auf dem Wege der Guten, damit du bewahrest*, streng einhältst nach keiner Seite hin abweichend, *die Pfade der Gerechten* 4, 18. — V. 21. So dafür sorgend, dass du auf dem rechten Wege bleibst, sichert dir die Weisheit das oben V. 5 ff. in Aussicht gestellte dauernde Heil, *denn* die auf ihm bleiben, d. h. die ישרים, *werden das Land* natürlich Kenaan Ex. 20, 12. Deut. 5, 16 nicht aber die Erde Matth. 5, 5 *bewohnen* vgl. Ps. 37, 9. 11. 22. 29 der Gegens. Prov. 10, 30 *und die Redlichen* (die nicht auf doppeltem Wege verkehrt wandelnden 28, 18) *werden*, wenn die Frevler plötzlich fortgerafft werden, *darin übrig bleiben*. — V. 22. יסחו von

נסח Deut. 28, 63. Ps. 52, 7. Prov. 15, 25, also Imperf. Qual, nach dem passiven יכרתו so aufzufassen: *und Treulose werden sie herausreissen aus dem Lande*, welches, da das Subject unbestimmt gelassen wird, gleich ist dem passiven Ausdrucke *werden herausgerissen werden*, vgl. Ij. 4, 19. 6, 2. 7, 3. 18, 18 etc. *Ew.* § 294 b. Wer gegen diese Auffassung das Bedenken hat, dass „die Subjecte V. 22 in der gleichen Reihenfolge zu denen des 21. Vs. gegensätzlich stehen" (*Hitz.*), muss יֻסְּחוּ lesen, dies יֻסַּח impf. Hoph. zu נסח ordnet sich zu יִסַּח und נֻסַּח wie יֻקַּח zu יִקַּח und נִלְקַח (*Hitz.*). Das verb. נסח hier intransitiv zu nehmen (*C. B. Mich.*), ist im Hinblick auf die andern Stellen, in denen das verb. sich findet, nicht möglich, ebenso wenig kann man aber יִסָּחוּ vocalisiren und an סחח denken (*Schult.*), letzteres verb. lässt eine hier passende Bedeutung nicht zu, am wenigsten kann davon die Rede sein, dass unsere Form impf. Niph. ist (*Böttch.*).

3. Cap. 3. Es sind drei Absätze in diesem Capitel, 1, 1—10. 2, 11—20. 3, 21—35; jeder Absatz beginnt mit der den neuen Anfang bezeichneten Anrede *mein Sohn*.

V. 1—10. Der Lehrer fordert den Schüler V. 1 u. 2 auf, den zunächst V. 3—10 aufgezählten Ermahnungen Folge zu geben. Je 2 Verse gehören enger zusammen, im zweiten Verse ist jedesmal der Abschluss durch eine Verheissung. So besteht der Absatz aus 2 × 5 = 10 Versen. V. 1 f. יצר der Voluntativ mit assimilirtem ן neben dem Imperf. ינצר 2, 11. 5, 2. Die Aufforderung wird begründet durch die Verheissung: *denn sie*, nämlich meine Unterweisung und Gebote wenn du dich durch sie zu einem frommen Leben weisen lässt, *werden dir mehren die Länge der Tage* vgl. Ex. 20, 12. Jes. 65, 20. 22; mehren = über das gewöhnliche Mass geben 9, 11. 10, 27, während der nicht Fromme rasch dahingerafft wird 2, 22; *und Frieden* V. 17, der den Frevlern nie zu Theil wird Jes. 48, 22. 57, 21. Zu יוסיפו statt der 3 Plur. Fem. vgl. *Ges.* § 147, Anm. 1. *Ew.* § 316 a. — V. 3 folgt die V. 1 angekündigte Lehre. Die Worte חסד ואמת *Huld und Redlichkeit* bezeichnen die liebevolle aufrichtige Gesinnung der Menschen gegen einander Gen. 24, 49. 47, 29. Jos. 2, 14, aber auch gegen Gott vgl. zu חסד Jes. 57, 1 und das Adject. חסיד an vielen Stellen, zu אמת Jos. 24, 14. 2 Chron. 32, 1 u. s. w., sodann bezeichnen sie das liebevolle wahrhaftige Handeln Gottes gegen die Menschen z. B. Ps. 25, 10 und häufig sonst; hier stehen sie von der Gesinnung der Menschen und zwar sowohl gegen den Nächsten als gegen Gott vgl. zu V. 5, denn der Schüler soll 1, an seinem Theile dazu thun sie festzuhalten, sie in sein Herz schreiben, und 2, eben dadurch nach V. 4 die Gunst oder Huld in den Augen Gottes, um hier nur dieses aus dem Inhalt des 4. Verses herauszuheben, sich erst erwerben. *Nicht mögen sie dich verlassen* durch deine Schuld, dadurch dass du sie nicht hochhältst und sie dir aus dem Sinn schlägst, vielmehr *binde sie um deinen Hals*, nicht als Talisman (*Umbr.*), auch wohl nicht als Schmuck 7, 3 vgl. zu 1, 9 (*Berth.* u. A.) sondern um sie stets gegenwärtig zu haben vgl. 3b wie etwa den Siegelring, den man an einer Schnur um den Hals zu tragen pflegte Gen. 38, 18 vgl. Cant. 8, 6

(*Hitz. Del.* u. A.), *schreibe sie auf die Tafel deines Herzens* 7, 3 damit sie ihm fest eingeprägt bleiben Jer. 31, 33. Die Suffixe in קשרם und כתבם auf Unterweisung und Gesetze in V. 1 mit *Chr. B. Michaelis* und Anderen zurückzubeziehen ist unstatthaft, weil ihre Beziehung auf חסד ואמת am nächsten liegt und durch die Zusammengehörigkeit von je zwei Versen gefordert wird. *Und so erreiche;* über den Imperat. מצא mit dem ו consec. *Ew.* 347 b. *Ges.* § 130, 2. *Gute Einsicht* 13, 15. Ps. 111, 10 nicht aber: *gute Meinung* (*Ew. Hitz. Zöckl.*), denn in dieser Bedeutung lässt sich שכל nicht nachweisen. בעיני *in den Augen* = nach dem Urtheil Gottes, wofür 2 Chron. 30, 22 ליהוה, Gen. 10, 9 לפני יהוה. *Elohim* steht neben ואדם, nicht Jahve, weil es nur darauf ankommt, den Begriff des Göttlichen überhaupt auszudrücken. *Gunst und gute Einsicht nach Gottes und der Menschen Urtheil* ist verständlich; *Ewald:* „und so finde Gnade vor Gott, gute Einsicht vor Menschen", aber es sollen grade Gunst und Einsicht bezeichnet werden, die nicht nur vor dem oft einseitigen und falschen sondern auch vor dem scharfen untrüglichen Urtheile Gottes bestehen. — V. 5 f. Im Anschluss an die Mahnung V. 3 folgt hier die weitere Aufforderung: *verlass dich auf Jahve mit deinem ganzen Herzen.* Die Aufforderung *auf deine Einsicht stütze dich nicht* hängt mit der folgenden *auf allen deinen Wegen erkenne ihn* nämlich *Jahve* eng zusammen, denn diese Erkenntniss muss das Bewusstsein rege erhalten, dass eigne Einsicht nicht genügt, Jer. 9, 22 f. והוא nachdrücklich *und er,* kein anderer. — V. 7 f. Zwei Verse ähnlichen Inhalts wie die vorhergehenden, nicht aber Fortsetzung dieser, welche durch die Verheissung V. 6 ihren Abschluss gefunden haben. *Weise nach deinem Urtheil* 26, 12. Jes. 5, 21. *Und bleib fern vom Bösen* 14, 16. 16, 6, bildet mit *fürchte Jahve* zusammen den vollständigen Gegensatz zum ersten Gliede, da wer Jahve fürchtet seiner eigenen Weisheit und seinem Urtheile misstraut, wenn sie ihm etwa böses Thun als etwas angenehmes und wünschenswerthes erscheinen lassen; beides umschliesst das ganze Wesen der alttestamentlichen Frömmigkeit nach ihrer positiven und negativen Seite vgl. 14, 16. 16, 6. Ps. 34, 10. 15. Ij. 28, 28. Wie die Verheissung V. 8 dem V. 7 angeknüpft ist, erhellt nicht gleich; die 3 Femin. תהי wird von Einigen als Neutrum aufgefasst: *Heilung ist das* was V. 7 gesagt ist *für deinen Leib,* (*Umbr., Ew.*) aber das würde eine andere Wortstellung oder doch רפאות היא erfordern, daher sieht man besser רפאות als subj. in תהי an: *so wird sein Heilung deinem Leibe,* indem der Voluntativ תהי hier ohne anknüpfendes ו den die Verheissung enthaltenden Nachsatz bezeichnet vgl. Ij. 9, 34 f. etc. *Ew.* § 347 b. לְשָׁרֶךָ vgl. *Ew.* § 71 *deinem Nabel* Ez. 16, 4, welcher als physiologisch wichtiger Theil des Leibes für den ganzen Leib stehen soll *Umbr.;* LXX *τῷ σώματί σου*, ebenso Peschito, als hätten sie לְשֵׁרֶךָ für לִשְׁאֵרֶךָ *deinem Fleische* (*Ewald*), oder, da solche Zusammenziehung des Wortes שאר nur hier vorkommen würde, לִבְשָׂרֶךָ gelesen, vgl. 4, 22, wie denn auch sonst בשר und עצמות häufig nebeneinander z. B. 14, 30 *Erquickung deinen Gebeinen*, zu ergänzen יהי aus dem Femin. תהי. Heilung braucht nur der kranke Leib, Erquickung nur verschmachtendes

Gebein; der Sinn ist also: so wird dir in Krankheit Heilung, in Noth Erquickung, denn kommst du der Aufforderung nach, so bist du des Beistandes Gottes sicher, welcher seine Frommen vom Tode rettet und sie in der Noth erhält Ps. 33, 19. Prov. 10, 2. 11, 19. — V. 9. ***Ehre Jahve mit einem Theil deines Vermögens*** z. B. mit dem Zehnten wie Jaqob Gen. 28, 22 und die dem mosaischen Gesetze gemäss lebenden Israeliten, ***und mit einem Theile der Erstlinge aller deiner Erzeugnisse;*** כבד sonst wohl mit ב des dargebrachten Geschenks, hier mit dem einen Theil vom Ganzen herausnehmenden מן, welche Bedeutung des מן bei הון gleich hervortritt, bei ראשית z. B. durch Deut. 26, 2 gerechtfertigt wird, da ראשית zunächst das zuerst Gewonnene überhaupt bedeutet, von dem nur ein bestimmter Theil zur Erstlingsgabe genommen wird. ***So werden sich anfüllen deine Speicher von Sättigung***, von Ueberfluss welcher Sättigung gewährt, ***und von Most überfliessen deine Keltern;*** vgl. Deut. 18, 4, sodann Deut. 28, 8. Mal. 3, 10—12. Diese Erklärung ist offenbar der *Ew.'s* vorzuziehen, der V. 9 übersetzt: ehr' Jahve mehr als dein Vermögen, als Köstlichstes all des Gewinnes dein, dadurch erhalten wir einen wenig ansprechenden Sinn, der um so bedenklicher ist, als nirgend im Alten Testament das Vermögen als Object menschlicher Ehre angesehen wird.

V. 11—20. Auch dieser Absatz enthält gerade 10 Verse. V. 11 u. 12, sodann V. 13—20 gehören enger zusammen; unmittelbarer Zusammenhang zwischen V. 12 und 13 ff. tritt nicht hervor, wenn sich auch aus dem Inhalte der zwei Theile unseres Absatzes erklärt, wesshalb sie aneinandergereiht sind, da, wer die Zurechtweisung und Züchtigung Gottes als Zeichen seiner erziehenden Liebe annimmt V. 11 u. 12, der in allen unseren Capiteln zu Grunde liegenden Anschauung gemäss auf dem Wege ist, die Weisheit zu erreichen und ihres V. 13 ff. beschriebenen Segens theilhaftig zu werden. V. 11 u. 12 stehen, wiewohl auch in ihnen der Gedanke in zwei Versen seinen Abschluss erhält, nicht auf einer Linie mit den je 2 Versen in 3—10 weil diese immer mit einer Verheissung schliessen. Aus diesem Grunde und wegen des בני beginnt mit V. 11 ein neuer Absatz. — V. 11 f. Zu 11 [a] Ij. 5, 17. ***Und nicht verabscheue***, Steigerung des ***nicht verachte*** in [a]. ***Denn den Jahve liebt züchtigt er, und wie ein Vater den Sohn welchen er gern hat*** nämlich züchtigt Jahve. Zurechtweisung, Züchtigung sind also eine Offenbarung seiner erziehenden Liebe, Hos. 2. Deut. 8, 5. Ps. 118, 18. Prov. 13, 24. Zu אֶת ohne Makk. vgl. Ps. 47, 5. 60, 2. *Ew.* § 100 c. Das ו vor כאב ist das epexegetische: und zwar wie ein Vater vgl. 1 Sam. 28, 3. *Ges.* § 155, 1 a. ירצה Relativ-Satz vgl. *Ges.* § 123, 3. *Ew.* § 332, a. ***Hitz.*** hat 12^b übersetzt: und hat ihn wie den Sohn ein Vater gern, welcher Auffassung sich *Zöckl.* wegen des impf. ירצה, das aber bei der obigen Erklärung durchaus keine Schwierigkeiten macht, angeschlossen hat. Schon ***Del.*** hat dagegen völlig richtig geltend gemacht, dass man so keinen rechten Parallelsatz gewinnt, „da doch die Handlung des Züchtigens das Hauptsächliche und die Liebe das Begleitende ist (13, 24)". Unsere Stelle wiederholt Hebr. 12, 5f., nach den Sept. welche statt וּכְאָב gelesen

haben יִכְאַב *μαστιγοῖ*. — V. 13. Mit dem Perf. מצא, *Heil dem der gefunden hat* und somit besitzt, welches demnach den Begriff des Imperf. ausdrückt, wechselt in ᵇ das Imperf. יפיק der *erlangt* fortwährend in jedem Augenblick aufs neue; פוק hervorgehen, Hiph. hervorgehen lassen = spenden Jes. 58, 10. Ps. 140, 9. 144, 13, sodann = sorgen dass etwas hervorgeht, herauslocken um in Besitz zu nehmen, d. i. erlangen nämlich von Jahve Prov. 8, 35. 12, 2. 18, 22, denn aus seinem Munde kommt die תבונה 2, 6. — V. 14. Die Kraft des כי erstreckt sich nicht bis V. 20 (*Berth.*) sondern nur auf V. 14; mit Recht wird der Mann glücklich gepriesen *denn* u. s. w. *Ihr Gewinn* d. h. nicht: was sie als Gewinn bringt (*Berth.* u. A.), sondern vielmehr ihr Erwerb: sie zu gewinnen ist besser als das Gewinnen von Silber; das Suff. des Sing. und so auch im Folgenden immer das Femin. d. Sing., da unter חכמה und תבונה V. 13 nicht zwei verschiedene Güter, sondern die Weisheit, die mit einem minder hohen Worte auch *Einsicht* genannt werden kann, zu verstehen ist. Entsprechend dem Glied 14ᵃ ist תבואתה auch nicht: was sie hervorbringt, sondern „ihre Erlangung" eigentl. „das Einbringen ihrer". — V. 15 ff. geben sachlich die Begründung zu V. 14: desshalb weil sie so grossen Gewinn, der 16 ff. näher beschrieben wird, bringt, ist sie das werthvollste Gut: *kostbarer ist sie als Perlen;* פְּנִיִּים nur hier im Ktib, sonst immer פְּנִינִים; die Bedeutung steht nicht völlig sicher fest. Aus unserer und den übrigen Stellen, wo es sich findet, ist nur so viel sicher, dass es ein Beispiel für das Kostbarste war, daher geben es LXX *Trg. Syr.* hier in den Prov. wieder durch „kostbare Steine". Ij. 28, 18 haben LXX offenbar einen andern Text gehabt, *Syr.* übers. wie in den Prov., *Targ.* dagegen hat מרגליין d. i. Perlen, was *Raschi* u. A. vertheidigten. Schwierigkeit bei dieser Erklärung macht Thren. 4, 7, wonach פנינים roth sein müssen, desshalb denken viele an die rothe Edelkoralle. *Dillm. Del.* u. A. haben sich wohl mit Recht für „*Perlen*" entschieden, weil פנינים immer unter dem Allerkostbarsten genannt sind, was auf die gemeineren Korallen nicht passen will, während ראמות, das jenem in Ij. 28, 18 parallel ist und von den jüd. Auslegern als *Koralle*, von Neueren als *Perle* gefasst wird, mit dem Krystall Ij. 28, 18 zusammengeordnet und niedriger gestellt wird als פנינים vgl. *Riehm* Handwörterbuch S. 849 f. 1158 ff. *Und alle deine Kleinode gleichen ihr nicht*, gemeint sind z. B. alle die Ij. 28, 15—19 aufgezählten Gegenstände der Lust oder Kleinode, und somit steht חפצים passend neben den Perlen im ersten Gliede. Zum ב pretii vgl. *Ew.* § 217 f. Septuag. hatte in ihrem hebr. Text ein plus: *εὔγνωστός ἐστι πᾶσι τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ* = נוֹדְעָה לְכָל־הַקְּרֵבִים לָהּ (*Del.*). Im Uebrigen vgl. *Lag.* — V. 16. Die Weisheit wird als Person gedacht, sie bietet mit beiden Händen bereitwillig die höchsten Güter dar: in der Rechten als das höchste Gut: langes Leben 9, 11, denn der Weise ist gottesfürchtig und desshalb wird sein Leben von Gott beschützt, vgl. zu V. 7 und 8, V. 1 c. 4, 10 f. Sir. 1, 12; LXX haben nach ארך ימים noch gelesen שנות חיים *Jahre des Lebens* nach V. 2 vgl. 4, 10, wie sie auch am Ende unseres Verses einen langen Zusatz haben; in der Linken bietet sie als

das Leben verschönernde Güter: ***Reichthum und Ehre*** 8, 18. 22, 4, vgl. in unserem Capitel V. 10 u. V. 4 1 Reg. 3, 12 ff. Nach V. 16 hatte der Grieche in seinem hebr. Ms. noch einen Vers, dessen erste Hälfte auf Jes. 45, 23[a], dessen zweite auf Prov. 31, 26 zurückgeht: *ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσης φορεῖ* = מִפִּיהָ יֵצֵא צֶדֶק תּוֹרָה וְחֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ (*Del.*) vgl. *Lag.* — V. 17. *Ihre Wege* sind Wege, welche sie bahnt, und auf welchen sie den, der sie gefunden hat, leitet; sie sind *liebliche Wege*, sie sind ***Frieden*** = friedlich, weil sie nur Freuden bieten, Unruhe, Unglück, früher Tod fern von ihnen bleiben. — V. 18. ***Ein Baum des Lebens*** unter den vielen Lebensbäumen, die denkbar sind 11, 30. 13, 12. 15, 4 weil sie langes Leben giebt; in Gen. 2, 9. 3, 22. עֵץ החיים mit dem Artikel vor חיים der bestimmte Baum des Lebens im Garten von Eden. *Die sie erfassenden* (= jeder der sie erfasst) *sind beglückt*, neben dem Plural des Subjects der Singul. מאשר was beim Partic. nicht selten ist, *Ew.* § 319 a. *Ges.* § 146, 4. — V. 19f. Endlich der höchste Beweis dafür, dass der Besitz der Weisheit besser ist als der aller irdischen Schätze, ist der, dass durch sie Jahve die Erde gegründet habe u. s. w., weil sie dadurch als ein ursprünglich göttliches Gut, als eine vor der Schöpfung der Welt vorhandene in ihr offenbar werdende Kraft angegeben wird. Wie hohen Werth muss sie also haben! Wie glücklich ist der Mann, der zu ihrem Besitze gelangt! Nur dieses braucht hier hervorgehoben zu werden; weitere Ausführung des hier nur kurz berührten bietet c. 8, Ij. 28, 12 ff. Sir. 24, 3 ff. *Del. Zöckl.* u. A. machen hinter V. 18 einen Abschnitt und verbinden die VV. 19—26 zusammen: hier wird die weltschöpferische Weisheit als Mittlerin göttlicher Obhut dargestellt, aber offenbar fängt mit V. 21 ein neuer Abschnitt an, von hier an beginnen wieder die Ermahnungen, während die VV. 19. 20 ihrem Charakter nach durchaus den vorhergehenden Versen entsprechen: sie beschreiben die Weisheit nach ihrer hohen Bedeutung, die sie schon bei der Schöpfung gehabt, und geben so einen Beitrag zu der Darlegung ihres Werthes. בחכמה nicht *mit Weisheit*, so dass nur die göttliche Eigenschaft der Weisheit, welche bei der Schöpfung thätig war, gemeint wäre, sondern *durch Weisheit*, gemäss den eben angeführten Stellen, jedoch reichen unsere VV. 19. 20 nicht aus, um sicher nachzuweisen, dass die Weisheit nicht als göttliche Eigenschaft sondern als selbständige Persönlichkeit gedacht ist (gegen ***Berth.*** u. A.). נבקעו bezieht sich wohl nicht auf die Spaltung der Wasser in zwei grosse Massen, in die Wassermasse der Erde und in die obere Wassermasse (***Ew. Hitz. Berth. Zöckl.*** u. A.), vielmehr ist nach Gen. 7, 11 בקעו כל מעינות תהום רבה eine andere Auffassung möglich, nämlich das verb. vom spaltenden Hervorbrechen der Wasser aus der Tiefe zu verstehen, sodass V. 20 ein genauer Parallelismus entsprechend V. 19 vorliegt: den einmal bei der Schöpfung aus der Tiefe hervorbrechenden Wassern entspricht die fortdauernde Bewässerung der Erde von oben her, daher 20[a] das perf., 20[b] das impf. (***Del.***).

V. 21—35. Die Ermahnung kehrt V. 21—26 zu ihrem Anfang

zurück: nicht gering achten soll der Schüler Weisheit und Erkenntniss, sie werden ihm Leben geben und zum Schmucke gereichen, ihn in seinem Thun vor Unglück, vor raschem Verderben den Schlafenden bewahren, da Jahve ihn dann behüten wird. Daran sind 5 einzelne mit אל beginnende Aufforderungen zum hülfreichen friedlichen Betragen gegen Andere ganz lose angeknüpft 27—31, mit ihrer Begründung durch Hinweisung auf das Verhalten Gottes gegen Gerechte und Verkehrte. V. 21. אל ילזו neben אַל יַלִּיזוּ 4, 21, beide Formen gleich schwierig schon den alten Uebersetzern und vereinzelt, doch von älteren hebr. Erklärern in ihrer verschiedenen Gestalt ausdrücklich anerkannt (vgl. R. Norzi zu dieser St.), daher nicht zu ändern. Wir vermissen bei ילזו die Subjecte; man nimmt sie aus dem zweiten Gliede: *nicht mögen sie* nämlich Wahrheit und Ueberlegung *von deinen Augen weichen; Umbreit* nimmt sogar eine Umstellung der beiden Glieder vor: bewahre Wahrheit und Ueberlegung, sie mögen nicht weichen von deinen Augen; Umänderung des mascul. ילזו in תלזנה wäre in diesem Fall nicht durchaus nothwendig (gegen *Berth.*) vgl. zu 3, 2. Da hier aber kein absolut neuer Anfang, sondern ein neues Anheben der Rede ist, womit ein Wiederaufnehmen des vorher gesagten verbunden sein kann, so ist es leichter die vorhergenannten Synonyme der Weisheit, die freilich ursprünglich Gott gehören, von ihm aber dem gegeben werden, der nach ihrem Besitz ringt, zum Subject zu machen, so ist auch 21[a] u. [b] genau parallel. — V. 22. *Und sie werden Leben sein für deine Seele*, indem sie deine Tage mehren V. 2. 16. c. 4, 22. 8, 35; so kommt bei חיים zunächst die Dauer in Betracht, dass auch ein frommes durch Gott gesegnetes Leben gemeint sei versteht sich im Zusammenhange unserer Ermahnungen von selbst. Zum Mascul. יהיו vgl. zu 3, 2. Zum zweiten Gliede vgl. zu 1, 9. — V. 23. *Dann*, wann du der Forderung V. 21 nachkommst, *wirst du sicher* (לבטח 29 neben בטח allein 1, 33. 10, 9 vgl. *Ew.* § 217 d) *wandern deinen Weg* gemäss dem früher besonders V. 3—10 auseinandergesetzten; 10, 9. In 23[b] nimmt man am besten רגלך zum Obj., so dass also das Subj. dasselbe ist wie in 23[a], so haben LXX das Versglied auch in dem mit 23[b] fast gleichlautenden Ps. 91, 12 verstanden, während sie hier רגלך zum Subj. machen, dafür spricht auch der Umstand, dass Jer. 13, 16 im intransit. Sinne sich das Hithp. findet. — V. 24. Im ersten Gliede nach אִם die Imperff. תשכב, wofür LXX תֵּשֵׁב lasen, und תפחד, im zweiten wiewohl auch noch von אם abhängigen Gliede hingegen das Perf. שכבת in Hinblick auf das folg. Perf. mit ו consec., weil eine einmalige im Verhältniss zu ihm vergangene Handlung beschrieben wird: und wenn du dich niedergelegt hast, so ist dann süss geworden = so wird süss sein dein Schlaf vgl. 6, 22. Gen. 33, 13 etc. *Ew.* § 357 a. Zum Inhalt 6, 22, besonders Deut. 28, 66 f. — V. 25. Da das אז aus V. 23 fortwirkt, *dann fürchte dich nicht*, so erwarten wir לא statt אל, doch (vgl. *Ew.* § 320 a) ist אַל an seinem Orte, weil nicht blosse Beschreibung: dann wirst du dich nicht fürchten, sondern zugleich Mahnung: *dann fürchte dich nur nicht* erzielt wird. Das *plötzliche Grauen* 24, 22. 1, 27. 33; ebenso שאת רשעים *der Sturm*, der den

Frevlern bestimmt ist, um sie fortzuraffen, nicht der Sturm, den Frevler gegen Fromme erheben *Chr. B. Michaelis.* — V. 26. בכסלך wie z. B. Ex. 18, 4. Ij. 23, 13. Jes. 40, 10. Ps. 68, 5. *Ew.* § 299 h. *Ges.* § 154, 3 a. *Jahve wird sein dein Vertrauen* Ps. 78, 7. Ij. 8, 14. 31, 24. *Umbr. Ew.* u. A. Vulg. *Jahve wird sein in latere tuo*, dir zur Seite um dich zu halten, daher Targ. בְּסַעֲדָךְ um dich zu stützen und Septuag. *ἐπὶ πασῶν ὁδῶν σου* den Begriff des zu Seite gehens frei umschreibend, wenn sie nicht etwa בְּכָל־מַסְלֹתֶיךָ gelesen haben (*Lag.*); so auch *Ziegler, Müntinghe*, mit Berufung auf כסל Ij. 15, 27. Letztere Erklärung durch das leicht zu verkennende ב beim Prädicate veranlasst und durchaus nicht gesichert. Das Subst. לכד eig. Einfangung nämlich durch Falle, Netz etc. nur hier, sonst findet sich פח und מוקש, um diesen Sinn auszudrücken, vgl. auch דחי Ps. 56, 14. *Hitz.* hat die VV. 22—26 als späteres Einschiebsel gestrichen, weil ein derartiges Zurückkommen auf die Belohnung unnöthig war und den Leser ermüdet. Zudem berühren sich auch diese Verse mit manchen Stücken jüngeren Alters, auch lassen sich Spuren jüngeren Sprachgebrauchs entdecken und was endlich wohl für *Hitz.* besonders entscheidend war, durch Streichung dieser Verse lässt sich auch hier in diesem dritten Abschn. die Zehnzahl gewinnen. Die meisten dieser Gründe haben nur für den Bedeutung, der, wie *Hitz.*, in c. 1—9 den ältesten Theil der Spruchsammlung sieht, verschwinden aber für den, der diese capp. für spätere Erzeugnisse hält; aber selbst abgesehen von dieser kritischen Frage wird man zugestehen müssen, dass diese Verse, sowohl was Sprache als Inhalt angeht, sich keineswegs von den übrigen dieser capp. abheben, auch in ihnen finden sich Berührungen mit Ij. etc. und betreffs der weitläufigen Darlegung der Belohnung vgl. die VV. 3, 14 ff. Auch der letzte Grund *Hitz.'s* kann nicht entscheidend sein, denn die durch בני äusserlich gekennzeichneten Abschnitte sind ja keineswegs auch inhaltlich scharf abgegrenzt, so dass eine ganze Zahl von Exegeten nach V. 18 den Abschnitt machen und die VV. 20. 21 zum Folgenden ziehen konnte und auch *Hitz.* selbst die VV. 9—12 als enger zusammengehörig betrachtet, obgleich in V. 11 בני sich findet. Auch macht *Del.* mit Recht darauf aufmerksam, „dass die hebräische Dicht- und Redekunst nicht nach den durch Sophpasuk abgegrenzten Versen, welche immer zweizeilig accentuirt, in Wirklichkeit aber häufig drei- und mehrzeilig sind, rechnet“ vgl. z. B. 3, 3. 7 etc. — V. 27 wird nach Massgabe des leichter verständlichen V. 28 dahin zu erklären sein: *Weigere Gutes nicht dem es gebührt wenn deine Hand Macht hat es zu thun;* מבעליו *seinem Herrn* = dem Armen Septuag. *ἐνδεῆ*, der auf Wohlthat Anspruch machen kann; zum Plur. vgl. zu 1, 19. היה לאל יד sonst יֵשׁ לאל יד Gen. 31, 29. Mich. 2, 1, אין לאל יד Deut. 28, 32. Neh. 5, 5, immer mit dem Sing. יד, daher Qri auch hier ידך, während Ktib ausnahmsweise den durchaus zulässigen Plur. ידיך hat, freilich ist nicht zu übersetzen: *wenn sind zur Macht* (= mächtig) *deine Hände* (*Berth.*), sondern: *wenn es zur Macht deiner Hände ist*, ידיך ist also nicht Subj., sondern nach Analogie jener Stellen Genitiv zum stat. constr. אל. Vulg. *noli prohibere benefacere eum qui*

potest, si vales et ipse benefac bezieht בעליו auf die Wohlthäter, was an und für sich freilich näher liegt, vgl. Qoh. 8, 8, hier aber durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist vgl. V. 28. — V. 28 führt diesen Gedanken weiter aus. Das Qri will statt רעיך, das LXX fehlt, vielmehr רעך lesen, doch ist die Correctur unnöthig, entweder nimmt man רעיך als Plur. und zwar in distributivem Sinn oder man sieht רעיך als Singul. an wie auch wohl 2 Sam. 12, 11 vgl. *Ew.* § 256 b. *Ges.* § 93, 3 Anm. 3. Das ו vor מחר nimmt man wohl am besten als Einleitung einer neuen Rede (*Kamph. Hitz.*). ויש אתך *indem es bei dir ist* oder *steht* gleich heute zu geben; יש את = היה לאל יד im vorigen Verse vgl. *Ew.* § 299 a. — V. 29. אל תחרש *nicht schmiede* = nicht ersinne 6, 14. 18. 12, 20. 14, 22; möglich wäre es freilich auch, dass der bildlichen Redensart der Begriff des Pflügens zu Grunde liegt, denn Ez. 21, 36 entscheidet für jene Auffassung nicht mit Sicherheit (gegen *Berth.*), wohl aber liegt Ij. 4, 8. Hos. 10, 13 zweifellos jene Bedeutung vor, die zudem auch durch die von *Del.* citirte Stelle Sir. 7, 12 *μὴ ἀροτρία ψεῦδος ἐπ᾽ ἀδελφῷ σου* gesichert ist. In dem Zustandssatz והוא יגר', welcher die Gleichzeitigkeit mit der Handlung des Hauptsatzes ausdrückt, vgl. *Ew.* § 306 c. 341 a. — V. 30. חנם *ohne Grund* wird durch das zweite Glied *wenn er dir Böses nicht gethan hat* erklärt. Statt des Ktib תָּרוּב verbessert das Qri תָּרִיב, eigentlich erwartete man תָּרֵב resp. תָּרֶב, da אַל regulär mit dem Jussiv verbunden wird. — V. 31. אל תקנא 23, 17. Ps. 37, 1. 73, 3. Mit Rücksicht auf LXX wollte *Hitz.* in 31b אַל־תִּתְחַר lesen: ergrimme ob keinem seiner Wege, er macht gegen den M. T. geltend, dass ja ein בחר בכל im Grunde kein בחר wäre. Aber die Uebersetzung der LXX ist wohl aus 24, 19. Ps. 37, 1. 7 geflossen (*Kamph.*), auch empfiehlt sich die Correctur schon darum nicht, weil בכל דרכיו ein zu allgemeines Object für אל־תתחר ist. Völlig hinfällig ist der von בחר בכל hergenommene Grund *Hitz.'s*, ist doch בחר nicht nur „erwählen" sondern auch „Gefallen an etwas haben, lieben" auch kann ja der Sinn des Satzes sein: *habe nicht Gefallen an irgend einem seiner Wege* (*Del.*) vgl. Gen. 3, 1. *Ew.* § 323 b. *Ges.* § 152, 1. — V. 32 will mit seinem כי schwerlich die Verse 27—31 begründen (*Berth.*) sondern den kurz vorher ausgesprochenen Gedanken: beneide nicht den Frevler und habe an seinen Wegen nicht Gefallen, denn V. 32 er ist Jahve ein Greuel und, fährt V. 33 fort, trotz alles Glückes wohnt in seinem Hause Jahves Fluch. נלוז 2, 15 wohl ohne alle Beziehung auf ילזו V. 21 gebraucht. סוד Ps. 25, 14, *und bei den Graden ist sein Geheimniss*, weil sie מתי סודו seine genauen Freunde sind Jj. 19, 19 mit denen er vertraulich redet Ps. 55, 15. — V. 33. *Der Fluch Jahve's ist im Hause des Frevlers*, vgl. die אָלָה, Verfluchung, die in das Haus des Sünders kommt und es ganz und gar vernichtet Sach. 5, 3f., auch die מְאֵרָה Mal. 2, 2. — V. 34f. führen denselben Gedanken, den die VV. 32f. behandelten, aus, die Schwierigkeit liegt in V. 34 nur darin, dass die beiden Thatsachen des göttlichen Segens dem Gerechten und des Fluchs dem Frevler gegenüber hier in hypothetisches Verhältniss zu einander gestellt sind, während sie sonst in

coordinirten Sätzen einander gegenübergestellt sind vgl. Ps. 18, 26 f., desshalb sehen auch hier die verss. LXX *Trg. Syr. Hier.* אם einfach als nicht vorhanden an. Man wird das אם anzuerkennen haben, der Satz enthält einen Schluss e contrario: Thut Gott das Eine, so auch das Andere, ***Hitz.*** u. A. verweisen auf Ij. 8, 20, ***Rosenm.*** auch auf Thren. 3, 32. Sprachlich hat diese Erklärung keine Schwierigkeit, man würde im Nachsatz freilich das verbum voraufgestellt erwarten, doch erklärt sich die Stellung des לענוים hinlänglich aus dem Nachdruck, der auf ihm liegt; ist in 23, 18 אם hypothetisch zu fassen, so haben wir eine Parallele zu der hier sich findenden Stellung im Nachsatz. הוא hebt nachdrücklich das Subjekt hervor vgl. *Ew.* § 314 a. Zu 34ᵃ vgl. Ps. 18, 27. Statt לַעֲנִיִּים will das Keri לַעֲנָוִים, an andern Stellen umgekehrt vgl. Ps. 9, 13. 19, warum, ist nicht ersichtlich, denn עָנִי *gebeugt* hat auch die Bedeutung von עָנָו *sich beugend* angenommen. Weil der Inhalt von 34ᵃ zu dem von 34ᵇ sich nicht wie Bedingung und Folge verhält, vielmehr ᵃ und ᵇ coordinirt sind, wie auch sonst ganz gewöhnlich „Satz und sein Gegentheil die zwei parallelen Glieder bilden", so wollte ***Berth.*** V. 34 mit V. 35 verbinden, so dass V. 35 den Nachsatz zu dem Bedingungssatz V. 34 bildet. Mit Recht ist diese Auffassung allgemein verworfen, der so gewonnene Sinn ist unbefriedigend, denn 34ᵇ und 35ᵃ wären völlig identisch, „auch würden in diesem Fall in V. 35 schwerlich anders benannte Subjecte eintreten" (***Del.***). Ebenso wenig lässt sich die Schwierigkeit so heben, dass man אם affirmativ fasst (*Schult. Ziegl.*), das betheuernde אם verneint. ***Del.*** vgl. ***Lagarde*** Prov. S. 17 bleibt bei der hypothetischen Bedeutung von אם, schliesst aber den Bedingungssatz schon mit ללצים ab: „wenn bezugs der Spötter d. h. wenn auf Spötter sein Handeln bezogen ist, so spottet Er". Aber das ist grammatisch bedenklich, und besonders hat diese Auffassung von ללצים neben dem parallelen לענוים ihre Schwierigkeiten, das Letztere wird immer die Verbindung von ללצים mit יליץ am wahrscheinlichsten machen, wollte der Dichter sie nicht, so musste der Nachsatz anders gebildet werden, zudem stünde ja in diesem Fall אם überhaupt höchst überflüssig. — Zum ganzen Vers vgl. Jac. 4, 6. 1 Petri 5, 5. Zu V. 35ᵃ vgl. 29, 23. מרים קלון ***und Thoren hebt hoch Schande***, so ***Ewald***, ähnlich ***Ziegler***: ***Schande mag die Thoren adeln*** nach ***Schultens'*** Vorgang, aber Schande erniedrigt, auch ist קלון als Gegensatz zu כבוד wohl wie dieses Accusat. Jedenfalls aber kann man מרים nicht als Plur. zu מֵר Partic. von מור ansehen (***Löwenst.***), denn das verb. ist im Qal intransit., nur im Hiph. findet es sich mit dem Accus., ebenso wenig darf man übersetzen: ***und Thoren rafft fort Schande*** (***Umbr. Berth. Zöckl. Elst.*** u. A.), man beruft sich für diese Bedeutung von הרים auf Ez. 21, 31. Jes. 57, 14 und meint, dass dem Verf. Schilderungen vorschweben wie Jes. 17, 13. 29, 5. Ps. 35, 5, denen gemäss die Frevler dem Staube gleich vom Winde aufgehoben und fortgerafft werden sollen. Aber diese ganze Auffassung scheitert an der Unmöglichkeit הרים in dieser Bedeutung nachzuweisen, denn weder Jes. 57, 14 noch Ez. 21, 31 heisst es: ***fortraffen***, sondern ***in die Höhe heben*** = ***abheben*** = ***wegheben***. Man

kann demnach nur übersetzen: *und die Thoren tragen Schande davon*, im Priestercodex ist הרים bekanntlich der term. für das Abheben der Jahve gebührenden Gabe vgl. Lev. 2, 9. 4, 8. 10. 19. 6, 8 etc., die Gabe selbst ist die תרומה. So entspricht sich genau 35[a] u. [b]: der Weise erlangt als Erfolg seiner Weisheit, gleichsam als נחלה, von Gott כבוד, der Thor dagegen als Ertrag seiner Thorheit, als תרומה, קלון. So schon *Targ. Syr. Chr. B. Mich. Hitz. Del.* u. A. *Böttcher* wollte den Plur. מְרִימֵי resp. מְרִימִים lesen, aber der Sing. des Praedic. in distributivem Sinn neben dem Plur. des Subj. macht keine Schwierigkeit, trotz *Böttch.* reichen 3, 18. 28, 1 als Belegstellen aus. Gut macht er übrigens auf die Wortfolge und Tempuswahl aufmerksam: „Die Weisen, schwerer erkennbar, kommen nicht immer gleich doch einmal zu Ehren, Thoren leichter erkennbar ernten fortwährend Schande“. — So schliesst die ganze Reihe unserer Ermahnungen mit der Schilderung des grossen Gegensatzes in den Geschicken der Guten und Schlechten, ganz so wie die erste Reihe in 1, 32f., die zweite in 2, 21f. ihren Schluss erhalten.

4. Cap. 4. Auch hier sind drei Absätze, deren Anfang durch *höret Söhne* V. 1, *höre mein Sohn* V. 10, *mein Sohn* V. 20 deutlich bezeichnet wird.

V. 1—9. Der Lehrer ermahnt die Schüler, aufmerksam auf seine Unterweisung zu achten V. 1 u. 2; er begründet seine Ermahnung dadurch, dass er zurückblickend auf seine früheste Jugend sich erinnert, wie auch sein Vater ihn einst unterrichtet und zum Streben nach Weisheit angespornt habe, indem er ihm vorhielt, dass der ernste Entschluss sie zu erfassen nicht ohne Erfolg bleibe und dass sie den, der sie erfasst habe, wie mit dem schönsten Schmucke ziere V. 3—9. Wobei sich von selbst versteht, dass sein durch sie beglücktes Leben und Alter kräftigste Mahnung für die Schüler waren, wie er seinem Vater so ihm willig Folge zu leisten. — Der Versbau ist sehr genau; in jedem Verse 2 Glieder, mit Ausnahme des vierten, vgl. das zu diesem Verse Bemerkte. — V. 1. Zu [a] vgl. 1, 8. An die Stelle des dortigen בני tritt hier בנים, weil er sich selbst als בן seines ihn zur Weisheit ermahnenden Vaters einführt V. 3 ff., ebenso steht אב hier ohne suff., weil er nicht den Vater jedes einzelnen meint sondern sich, der im Verhältniss zu ihnen den Jüngeren אב ist (*Del.*). *Um kennen zu lernen Einsicht* 1, 2. בינה ist wie 1, 2 חכמה womit es im Wesentlichen synonym ist, vgl. 2, 3. 4, 5. Accus. des Obj., dient aber nicht zur Bezeichnung des Adverb: *merket auf verständig zu erkennen* (*Hitz.*), denn ein derartiges Adverb bei לדעת ist überflüssig, dagegen ein Obj. nur schwer zu entbehren. — V. 2. *Gute Lehre* 1, 5. 9, 9. Durch das Perf. נתתי *gebe ich euch* wird der feststehende Entschluss die gute Lehre jetzt zu geben ausgedrückt, vgl. *Ew.* § 135 c. *Ges.* § 126, 4. — V. 3. *Meinem Vater*, d. i. hier, wie aus dem אִמִּי im zweiten Gliede hervorgeht, meinem leiblichen Vater, welcher nach den folgenden Versen zugleich sein Lehrer war, daher in den Worten dieses liegt: denn auch ich habe einst zu meinem Vater in dem Verhältnisse gestanden, in welchem ihr zu mir eurem väterlichen Lehrer

steht. Die Worte *ich bin gewesen zart und einziges Kind vor meiner Mutter* weisen auf seine früheste Jugend hin, in welcher er vorzugsweise Gegenstand der mütterlichen Sorge war. Auf diese hinzuweisen musste den gern auf spätere Jahre den Ernst des Lernens verschiebenden jugendlichen Schülern gegenüber nahe liegen. יחיד bedeutet *einziges Kind*, woran sich der Begriff des geliebten Kindes leicht schliessen kann, welchen die Septuag. durch ihr *ἀγαπώμενος* und ihnen folgend viele Ausleger allein hervorheben, an Salomo als hier Redenden denkend, der nicht das einzige Kind seiner Mutter war 1 Chron. 3, 5. Solcher Erwägung verdankt die Lesart einiger Handschriften und Ausgaben לִבְנֵי אִמִּי statt der durch alle alten Uebers. und durch die meisten Handschriften beglaubigten לִפְנֵי אִמִּי ebenfalls wohl ihren Ursprung. Entweder ist לפני אמי = *nach dem Urtheil meiner Mutter* vgl. Gen. 10, 9 oder: *vor* d. i. *unter der Obhut und Fürsorge meiner Mutter* vgl. Gen. 17, 18. Num. 18, 19. Jes. 53, 2. Die Erwähnung der Mutter ist hier offenbar nur durch den poetischen Parallelismus veranlasst, denn im Folgenden wird auf sie keine Rücksicht genommen. Dieser V. 3 enthält keinen in sich vollständigen Gedanken, sondern ist eng mit V. 4 zu verbinden, der in dem וירני das Hauptfactum bringt, während in V. 3 die näheren Umstände, unter denen es geschieht, im Perf. vorausgehen (*Del.*). — V. 4. Der Sing. *da lehrte er mich*, indem als Lehrer nur der Vater in Betracht gezogen wird; Septuag. haben weil Vater und Mutter vorangehen den Sing. in den Plur. verwandelt. Die Belehrung des Vaters: *es halte fest meine Worte dein Herz* u. s. w. beginnt in ähnlicher Weise wie alle Ermahnungen in unseren Capiteln. וחיה *und so* meine Befehle bewahrend *lebe* = erlange Dauer des Lebens, vgl. zu 3, 1. 16. *Berth.* macht darauf aufmerksam, dass die Peschito nach V. 4 noch ein im hebr. Texte fehlendes Glied hat, das im Hebräischen lauten würde: ותורתי כאישון עיניך, diese Worte kommen freilich noch einmal 7, 2 vor, aber so wenig wir daran Anstoss nehmen könnten, dass das letzte Glied unseres vierten Verses sich c. 7, 2[a] wiederfindet, werde uns ihre Wiederholung Bedenken erregen können, gerade das nochmalige Vorkommen habe wohl zu ihrer Streichung Veranlassung gegeben. Aber die *Pesch.* allein im Gegensatz zu *Targ.* u. LXX wird uns zur Einfügung dieses Halbverses, wenn nicht andere triftige Gründe da sind, nicht veranlassen können. *Berth.* beruft sich freilich darauf, dass V. 4 allein dreigliedrig, dagegen alle übrigen Verse zweigliedrig sind, aber schon *Zöckl.* hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Dreigliedrigkeit ihre Entstehung einfach dem Umstand verdankt, „dass das erste Glied als Einführungsformel für die folgende Rede nothwendig ausserhalb der Reihe der sonst immer paarweise zusammengeordneten Sätzchen zu stehen kommen musste“. Zur Vocalisation וֶחְיֵה vgl. *Ew.* § 245 b. u. zum Imper. *Ew.* § 347 a. — V. 5. Das wiederholte *erkaufe Weisheit* macht die Aufforderung dringender; nach *Umbreit* liegt darin eine Nachahmung des Rufes eines Handelsmannes. Septuag. lassen die Worte — ebenso וחיה v. 4 fin. — aus, ob um Widerspruch mit 2, 6 zu vermeiden? vgl. zu V. 7. *Nicht wende dich ab*, נטה genauer

bestimmt V. 27, hier ähnlich wie סור 5, 7. Bei אל תשכח den Accus. *nicht vergiss die Worte meines Mundes* ausdrücklich aus dem Schlusse מאמרי פי herauszunehmen wird man füglich sparen können. — V. 6. Von dem Hauptsubjecte des vorigen Verses, der חכמה, ist allein die Rede, s. zu 3, 14. *Liebe sie, so wird sie dich behüten*, in der 8, 17—21 beschriebenen Weise. — V. 7. Vgl. Sap. 6, 17, s. zu 1, 7. 7 a ist nicht zu übersetzen: Das Höchste ist Weisheit (*Merc. de Dieu, Döderl. Hitz. Zöckl.*), denn ראשית ist ein relativer Begriff, theils steht es selbst als Genit., Lev. 12, 12, theils hat es den Genit. nach sich, Gen. 10, 10. Num. 24, 20. Am. 6, 6 etc. oder er ist zu ergänzen Deut. 33, 21. Jes. 46, 10 (*Böttch.*) *Hitz.* beruft sich freilich auf Gen. 1, 1 wo ראשית ebenfalls ohne Genit. stehe vom Anfang aller Dinge, aber mit Unrecht vgl. *Dillmann* zu Gen. 1, 1 und wenn er behauptet, dass die Weisheit nicht einer Besonderheit, sondern überhaupt ראשית aller Dinge sei, so hätte in diesem Fall חכמה nicht völlig indeterminirt erscheinen können. Es liegt aber auch gar kein Grund vor, die gewöhnliche Auffassung von 7 a zu verlassen, der Gedanke ist, wie schon *Böttch.* angegeben: der Anfang der Weisheit besteht darin, dass man sie genug zu schätzen weiss vgl. V. 6 b, dass man sie zu erwerben, um all sein Gut zu erwerben sucht. Man könnte event. nach 16, 16 קְנֹה lesen, aber der Imper., den auch *Aqu. Symm. Theod. Trg. Syr. Vulg.* ausdrücken, ist durch 7 b geschützt, er ist offenbar durch die Lebendigkeit der Rede veranlasst. *Und für deinen ganzen Besitz erkaufe Einsicht*, denn alle deine Güter und wären sie die kostbarsten sind nicht so viel werth wie sie 3, 14 ff. LXX haben V. 7 überhaupt nicht, *de Lag.* vermuthete daher, dass V. 7 einmal in 2 Stichen am Rande einer hebr. Handschrift gestanden und von zwei verschiedenen Abschreibern dieses Manuscripts an verschiedenen Stellen in den Text eingefügt sei, vorher bei V. 5 und hier nach V. 6, in beiden Fällen aber haben wir nicht mehr den ursprünglichen Text, hier las der eine für die nicht mehr deutlichen Züge des auf ראשית folgenden Wortes, die jedenfalls einen dem קִנְיָנְךָ entsprechenden Ausdruck boten, חכמה; der andere Kopist fand die Schriftzüge schon so verwischt, dass er weder ראשית noch ובכל קנינך entziffern konnte, so dass er beides ausliess, aus den vom ersten חכמה gelesenen Zügen brachte er וחיה heraus und setzte das Ganze an das Ende von V. 4. — V. 8. סלסלה, starke Steigerungsform von סל, סלל, *erhöhe du sie* dadurch dass du sie als theuerstes Gut hochschätzest, *und sie wird dich erheben*. So schon *Ab. Esr. Luth. Umb., Ew.;* Septuag. *περιχαράκωσον αὐτὴν* d. i. umgieb sie mit einem Wall (סוללה), bildlich für *umschliesse sie* vgl. *Trg. Pesch.*, was aber hier nicht passt, denn סלסלה entspricht nicht dem תחבקנה sondern dem תרוממך: halte sie hoch, so wird sie dich erhöhen vgl. 14, 34. Zu dem ē in תכבדך vgl. *Ew.* § 93 c. 251 b. *Sie wird dich ehren* = dir כבוד 3, 16. 35 verleihen, *wenn du sie* wie eine Geliebte 5, 20. Qoh. 3, 5 *umfassest*. — V. 9. Zu a vgl. 1, 9. *Mit einer schmückenden Krone wird sie dich beschenken;* מִגֵּן sehr selten, Gen. 14, 20. Hos. 11, 8, mit zwei Accusatt. *Ew.* § 283 b. Die Bedeutung ist gesichert. Septuag. *ὑπερασπίσῃ σου*, als wäre מִגֵּן von מגן

Schild abgeleitet, was etwa zu einer Mauer oder schon zu einem Panzer passen würde, nicht zu der schmückenden Krone des Hauptes.

V. 10—19. Nach der uns schon bekannten Aufforderung und ihrer Begründung 10, verheisst der Lehrer dem Schüler resp. der Vater dem Sohn einen Weg zu zeigen, auf welchem er vor jedem Anstoss sicher sein werde 11 u. 12; nämlich ohne Unterlass soll der Schüler die Unterweisung festhalten und die Weisheit hüten, weil sie Leben spendet 13, den Weg der Frevler aber sorgsam meiden 14 f., denn Frevler kommen bald dahin, dass sie ohne Frevelthaten zu verüben nicht schlafen können und sich ihren täglichen Unterhalt durch sie zu erwerben kein Bedenken tragen 16 f. Zum Schluss 18 f. kurze Hervorhebung des endlichen Ausgangs: der Pfad der Gerechten ganz hell und immer heller werdend; der Weg der Frevler dem finstersten Dunkel gleich, so dass die ihn gehenden unversehens fallen (und ohne Kraft sind sich wieder zu erheben nach 24, 16). Die Beziehung von V. 19 auf V. 11 u. 12 tritt klar hervor, damit zugleich der Zusammenhang des ganzen Absatzes, der sich in 10 Versen von je zwei Gliedern vollendet. Am einfachsten denkt man wohl die Rede des Vaters hier fortgehend, was der Dichter den Jüngern „treuherzig rathen will, weiss er nicht besser zu sagen als so, wie es ihm einst sein eigner Vater unvergesslich gesagt hat . . . er hat die Ermahnungen zur beglückenden Lebensweisheit, welche ihm einst sein wohlwollender Vater gab, durch sein eignes Leben vollkommen bestätigt gefunden" (*Ew.*). Mit Sicherheit lässt sich freilich die Entscheidung nicht treffen, auch kommt für das Verständniss des Inhalts nichts darauf an. — V. 10. *Damit sie dir mehren die Jahre des Lebens* vgl. 3, 2. 16. LXX bieten hier freilich *καὶ πληθυνθήσεται ἔτη ζωῆς σου, ἵνα σοι γένωνται πολλαὶ ὁδοὶ βίου*, aber offenbar ist nur der Satz *ἵνα κτλ.* echt, während der andere *καὶ πληθυνθήσεται* einem Revisor angehört vgl. *de Lag.* S. 18. Statt ויקח wollte *Lag.* S. VII לֶקַח lesen. — V. 11. *Auf den Weg der Weisheit* (d. i. auf ihren lieblichen und friedlichen Weg 3, 17;) *leite ich dich* eig. *über den Weg . . . unterweise ich dich*, הורה mit ב wie Ps. 25, 8. 12 etc. *Del.* u. A. wollten חכמה als Genit. obj. nehmen vgl. Ij. 28, 23: *der Weg zur Weisheit*, aber das parallele Glied und ebenso V. 12 empfiehlt mehr jene erste Auffassung, vgl. auch V. 14. 19; die Perff. הורתיך und הדרכתיך wie V. 2 das Perf. נתתי. Die *Geleise der Gradheit* werden im folgenden Verse beschrieben als solche, auf denen man ungehindert gehen kann. — V. 12. *Nicht wird beengt sein dein Schritt*, vielmehr wirst du frei und weit ausschreiten können. Zu יֵצַר als Imperf. zu צרר vgl. *Ges.* § 67 Anm. 3. *Ew.* § 138 b. Da der Laufende leichter strauchelt als der langsam Gehende so ist [b] Steigerung von [a]. — V. 13. תרף Volunt. Hiph. verkürzt aus תַּרְפֶּה; wie das Subst. מַלְכְּ in die Aussprache מֶלֶךְ übergeht, so תַּרְף in תֶּרֶף *Ew.* § 32 b. 224 c. Der Imperat. Qal נצרה in den meisten und besten Handschriften mit Dagesch dirimens in dem צ wie Ps. 141, 3 vgl. *Ew.* § 28 b: *behüte sie* nämlich die Weisheit, welche als Hauptsubject gleich jedem Leser vorschwebt. *Denn sie ist dein Leben* weil sie langes Leben verleiht 3, 16. 18. — V. 14. Zu

nicht wollest du kommen verhält sich steigernd *nicht wollest du daherschreiten auf* (תאשר 9, 6. 23, 19): *Aqu. Theod.: nicht wollest du glücklich preisen den Weg der Schlechten*, vgl. LXX *Chald. Syr.: nicht wollest du beneiden*, indem sie unnöthiger Weise von der hier am nächsten liegenden Bedeutung abweichen. Doch wird der Gedanke in b nicht der sein: wenn du dennoch auf ihn gekommen bist, schreite nicht auf ihm daher (*Berth.*), vielmehr umschreiben die beiden Glieder nur die Mahnung, in keine Gemeinschaft mit den Frevlern und ihrem Thun sich einzulassen. — V. 15. *Vermeide ihn* nämlich den ארח V. 14. שטה מעליו *biege von auf ihm ab* d. h. nicht: wenn du dennoch auf ihn gekommen bist (*Berth.*), sondern: so dass du nicht auf ihm zu stehen kommst (*Del.*), und so ihn vermeidend עבר *ziehe einher*, wie sich von selbst versteht nicht mehr בו *auf ihm* sondern auf einem anderen Wege. — V. 16 begründet die Warnung vor dem Pfade der Frevler mit dem Hinweis darauf dass derjenige, welcher sich einmal auf ihn begeben, sobald nicht wieder davon loskommt, das Böse wird einem solchen zur zweiten Natur. Das Imperf. יִשְׁנוּ steht nicht, weil schlafen ein dauernder Zustand ist, (*Berth.*) sondern um auszudrücken, dass sie nicht schlafen können, sie hätten denn gefrevelt vgl. *Ges.* § 127, 3d. *Ew.* § 136e, in b das Perf. *fortgenommen ist ihr Schlaf* weil die Handlung im Fall des Eintritts der Bedingung vollendet ist; nach אִם לֹא die Imperff. ganz in der Regel wie z. B. nach אם das Imperf. יֹאכֵל Qoh. 5, 11: *denn nicht schlafen sie, sie hätten denn gefrevelt* u. s. w. אם לא יכשילו *sie hätten denn* Andere *zum Fallen gebracht* nach Art der 1, 11 ff. beschriebenen Frevler; zu יכשילו vgl. 2 Chron. 25, 8. Ps. 64, 9. Bei der Lesart des Ktib יכשולו müsste כשל natürlich in ethischem Sinn = straucheln genommen werden wie Hos. 4, 5 etc., aber neben V. 19 empfiehlt sich diese Lesart nicht, auch darum nicht, weil für die hier beschriebenen Frevler diese Aussage zu schwach wäre. V. 17 kann als V. 16 parallel gefasst werden: die Warnung vor den Frevlern wird weiter begründet durch Schilderung ihres unablässigen Frevels, es wäre aber auch möglich V. 17 als V. 16 subordinirt anzusehen, so dass V. 17 die Begründung der Bedingtheit ihres Wohlbefindens durch Böses thun einführt (*Del.*). *Brod des Frevels* ist unrechtmässig erworbenes Brod, um von dem, was sie rauben, ihre tägliche Nahrung erhalten zu können müssen sie aber viel und fortwährend rauben; und gerade dass sie es nicht mit einmaligem Raub bewenden lassen, soll hervorgehoben werden. Sollte der Sinn aber der sein: Bosheit ist ihnen wie das tägliche Brod etc. (*Schult. Müntinghe, Umbr. Elst. Kamph.* u. A., so erwartete man im parallelen Gliede vielmehr חמס. *Hitz.* wollte beide VV. 16. 17 bis auf das erste כי, das er mit V. 19 verbinden will, dem V. 18 folgen soll, streichen, weil sie keine Begründung von V. 15 enthielten, aber diese Streichung findet weder in den alten verss. eine Stütze, noch ist sie sachlich begründet, da die Schilderung des gewohnheitsmässigen Frevels, ohne den sie nicht mehr sein können, recht gut die V. 15 enthaltene Warnung vor dem Wege der Frevler begründet. V. 18. 19 sind in der jetzigen Stellung nicht ohne Schwierigkeit, da man

das Waw im Beginn von V. 18 vielmehr vor V. 19 erwartet, man könnte daher eine Verschiebung des Waw annehmen. Da nun aber V. 16. 17 eben von den Frevlern und ihrem gewohnheitsmässigen Frevel gesprochen, so wird es offenbar richtiger sein V. 19 an V. 17 anzuschliessen, so dass V. 18 dann zu 16. 17. 19 in gewissem Gegensatz steht. Weil das Böse den Frevlern zur Lebensbedingung geworden, so ist ihr Weg d. i. nicht ihr Geschick, denn דרך muss innerhalb dieses Zusammenhanges offenbar dieselbe Bedeutung haben wie V. 14, sondern ihr ganzes Thun und Treiben dichte Finsterniss, „das sittliche Urtheil dem Frevler verkehrend (B. 36, 2) raubt die Sünde ihm auch den klaren richtigen Blick in das, was ihm heilsam sein wird oder nicht“ (*Hitz.*). Und eben weil die Sünde ihnen gleichsam zur andern Natur geworden ist, sie dieselbe also gar nicht mehr als Sünde erkennen, auch kein Bewusstsein von der Nothwendigkeit der mit ihr verbundenen Strafe in sich tragen, so merken sie nicht, woran sie straucheln vgl. 1, 18f. 2, 22. 3, 35. Zu במה vgl. *Ges.* § 37, 1. 102, 2. *Ew.* § 182 b. 243 b. Anders ist das mit den Gerechten, deren Pfad ist אור נגה d. i. nicht: *strahlendes Licht* sondern *Leuchten des Morgenglanzes*, denn נגה ist das Morgenlicht Jes. 62, 1. 2 Sam. 23, 4, gerade hier ist diese Bedeutung an ihrer Stelle, da ja der Dichter darauf, wie das Folgende zeigt, hinweisen will, dass dieses Licht fortdauernd im Steigen ist bis zur Mittagshelle. הולך ואור eig. *gehend und leuchtend* d. i. immer heller werdend, wie הולך וגדול Ester 9, 4 immer grösser werdend, vgl. *Ew.* § 280 b. und zu Jud. 4, 24; zu אור vgl. *Ges.* § 72 Anm. 1. נְכוֹן stat. constr. des Partic. Niphal von כון: *bis zum Festgestellten* oder bis zur Feststellung *des Tages*, d. i. bis zum Mittage. Im hebr. Sprachgebrauch lässt sich zwar keine Bestätigung für diese Deutung finden, aber diese Art des Ausdrucks hat doch ihre Analogie am Griech. *σταθηρὰ μεσημβρία*, woran schon Chrysost. erinnert, resp. *σταθηρὸν τῆς μεσημβρίας* oder *σταθηρὸν ἦμαρ* und dem Arab. قايمة النهار resp. قام قايم الظهيرة vgl. *Schult.* zu uns. V. *Fleisch.* weist darauf hin, dass das Bild wahrscheinlich von der Wage hergenommen ist: „vor und nach dem Mittag neigt sich die Zunge an der Wage des Tages links und rechts, im Mittagspunkte aber steht sie gerade mitten inne aufgerichtet“. Andere meinen dass der Mittag mit dieser Redensart als derjenige Punkt des Tages bezeichnet werden soll, wo die Sonne im Zenith gleichsam stille steht (*Kamph.*). Der Pfad der Gerechten wird dem Sonnenlichte bis zum Mittage, also dem starken und immer heller werdenden Sonnenlichte verglichen: Je mehr der Gerechte auf dem graden von Gott ihm vorgezeichneten Wege fortschreitet, um so mehr wird es Licht in ihm und um ihn, es wächst seine sittliche Erkenntniss, so dass er nicht strauchelt in der Finsterniss und das bleibt natürlich nicht ohne Einfluss auf sein Geschick, auch das wird Licht. Dass das Tageslicht auch wieder abnimmt, geht über unsere Vergleichung hinaus und kommt durchaus nicht in Betracht.

V. 20—27. Die Worte des Lehrers, deren Beachtung auch hier

nachdrücklich empfohlen wird 20—22. gehen darauf hinaus, dass der Schüler sein Herz bewahren solle 23, oder wie zu weiterer Ausführung dieser kurzen Forderung gesagt wird, dass er seinen Mund vor Trug hüten 24, mit seinen Augen nicht herumgaffen 25, und sorgsam den rechten Weg erwägend seinen Fuss von schlechten Dingen fern halten solle 26f. — V. 21. יליזו das Hiph. von לוז mit Verdoppelung des ersten Radicals vgl. *Ew.* § 114 c., *Ges.* § 72 Anm. 9, neben dem Qal 3, 21. Jedoch ist nicht etwa aus 20ª das Obj. „meine Worte“ zu ergänzen und die 3. Pers. Plur. zur Umschreibung unseres deutschen „man“ zu nehmen: *nicht möge man sie entfernen* (*Berth. Del.*); dies Obj. lässt sich nicht ergänzen, vielmehr müssen neben שמרם in 21ᵇ und חיים הם 22ª *die Worte* Subj. in יליזו sein, das Hiph. steht ja nicht blos bei Zustandsverben, um das Eintreten des im Qal bezeichneten Zustandes auszudrücken, sondern auch in demselben Sinn bei Thatverben, also: הליז = das לוז ausüben = abbiegen, abweichen vgl. *König* 27, 1. Es ist demnach zu übersetzen: *nicht mögen sie aus deinen Augen weichen. Ew.* will הליז = הליץ *verspotten* nehmen, aber ohne Grund, unser Dichter unterscheidet beide von einander vgl. 3, 34. — V. 22. *Denn Leben* (3, 2. 16. 4, 13) *sind sie den sie erlangenden* (8, 35. 3, 13) = jedem der sie erlangt d. i. sich aneignet und im Herzen bewahrt, daher in der Fortsetzung der Sing. des Suff. in בשרו (vgl. zu 3, 18) *und seinem ganzen Leibe Heilung;* für מרפא 16, 24 steht 3, 8 רפאות; vgl. das dort bemerkte. — V. 23. *Mehr als jeglichen Gegenstand sorgsamer Bewahrung* (Septuag. *πάσῃ φυλακῇ* wie Neh. 4, 3) *hüte dein Herz, denn aus ihm sind Ausgänge des Lebens* insofern es der Mittelpunkt alles geistigen Lebens ist und die Richtung des sittlichen Lebens von ihm bestimmt wird vgl. 1 Sam. 16, 7. Matth. 15, 19; wer daher in seinem Herzen jene Worte bewahrt, V. 21, welche Leben sind, der empfängt von seinem Herzen Leben. Dass auch das leibliche Leben vom Herzen aus sich durch den Körper verbreitet, kommt hier wenigstens nicht in Betracht; auch ist es zu bezweifeln ob unser Verf. sich zu dieser uns zwar sehr geläufigen Ansicht bekennt. — Die folgenden VV. wollen zeigen, wie man zu dieser Bewahrung des Herzens kommt. V. 24. *Verdrehtheit des Mundes* neben dem nur hier vorkommenden לזות שפתים (entw. irregulärer stat. constr. von לזות, Wurzel לוז, denn die dieser Bildung entsprechenden nomina haben sonst unveränderlichen ā Laut, oder stat. constr. von לזות, einer Bildung wie שבות (*Del.*) *Abweichung* = Verkehrtheit *der Lippen.* — V. 25. *Deine Augen sollen gradaussehen, deine Augenlider grade Richtung einhalten vor dir,* womit der Dichter schwerlich sagen will, sie sollen nicht herumgaffen und sich um Dinge, die vom graden Wege abliegen, bekümmern, vgl. z. B. Sir. 9, 7 und das Prov. 17, 24 beschriebene Thun des Thoren (*Berth.*, ähnlich *Del.* u. A.), vielmehr wie vorher der verzogene Mund und die schiefen Lippen und nachher V. 26 der unsichere und schwankende Gang so soll wohl auch hier der irrende und schielende Blick äusseres Zeichen innerer Falschheit sein: „in dem scheu seitwärts gerichteten, schielenden Blicke zeigt sich das böse Gewissen“ (*Umbr.*

Kamph. Hitz. Zöckl.). Zu יישרו vgl. *Ges.* § 70, 2. *Ew.* § 192 c. — V. 26. *Ebene das Geleise deines Fusses* damit du sichere Tritte thun kannst. פלס ist nicht *miss ab* (*Hitz. Zöckl.*), auch nicht *wäge ab* (*Ew. Berth.* u. A.), nur einmal Ps. 58, 3 findet sich das Pi. פִּלֵּס als denominirt von פֶּלֶס in der Bedeutung *darwägen*, sonst aber heisst es *ebenen*, Ps. 78, 50 findet es sich in Verbindung mit נתיב, Jes. 26, 7 wie hier mit מעגל. Im Wesentlichen mit 26ᵃ identisch ist 26ᵇ: *und alle deine Wege mögen richtig sein*, nicht bald diese, bald jene Richtung verfolgen. Zu יכונו vgl. Ps. 119, 5. 133. Was hiermit gemeint ist sagt V. 27 mit deutlichen Worten. *Hitz.* will diesen V. als Glosse streichen, jedoch ohne genügenden Grund, derartige breitere Ausführungen desselben Gedankens finden wir ja auch sonst in unseren Capp., dass der V. aber ausserhalb des Gedankens, der die vorhergehenden Verse verbindet, stehe, ist unrichtig. — Nach diesem V. 27 haben LXX noch 2 VV., welche nach *Berth.* den vorhergehenden Abschnitt zum Abschluss bringen, aber diese Verse sind zweifellos unecht, schon *Hitz.* hat darauf hingewiesen, dass der V.: *ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμέναι δέ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν* mit „Rechts" und „Links" einen ganz andern Begriff verbinde als V. 27ᵃ, nach V. 27ᵃ sind die Wege rechts und links Abwege, dagegen nach dem Zusatz der LXX sind die Wege zur Rechten die der Wahrheit, welche Gott kennt, die zur Linken die der Verkehrtheit. Ebenso stimmt der folgende Vers des Zusatzes nicht zu V. 26, während V. 26 fordert: *ὀρθὰς τροχιὰς ποίει* . ., heisst es hier *αὐτὸς δὲ* (scil. *ὁ θεὸς*) *ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου*, eine verschiedene Anwendung derselben Redensart, die schwerlich so von einem Dichter herrühren kann. Auch *de Lag.* ist der Ansicht, dass die Verse nicht auf ein semitisches Original zurückgehen, sie sind nach ihm das Werk eines Christen der ältesten Zeit.

5. Cap. 5. Eine einzige eng zusammenhängende Rede, welche vor dem Verkehr mit Ehebrecherinnen warnt. V. 1—6. Der Schüler möge der einsichtsvollen Warnung seines Lehrers Gehör leihen und sie beherzigen 1 u. 2, denn, und so kommt die Ermahnung rasch zu ihrem Gegenstande, zwar sind die lockenden Worte der Ehebrecherin süss und glatt, doch bringt sie am Ende nur Schmerzen und Tod, wie sie ja auch selbst unrettbar plötzlichem Tode anheimgefallen ist 3—6. — V. 7—14. Nachdem so die Mahnung auf die Worte des Lehrers zu hören begründet ist, wird sie in kurzer Fassung wiederholt 7; von der Ehebrecherin bleibe fern 8 u. 9, damit die furchtbaren Strafen des Ehebruchs dich nicht treffen 9—11, und du zu spät deinen Leichtsinn bereuend dir keine Vorwürfe zu machen brauchst, durch Ueberhörung der Mahnungen deiner Lehrer dich in die Gefahr sogar die Todesstrafe zu erleiden gebracht hast 12—14. — V. 15—19. Vielmehr sei treu der Gattin deiner Jugend. — V. 20—23. Die stärkste Mahnung von Ehebrecherinnen fern zu bleiben giebt endlich die Hinweisung auf den Gott, welcher die Wege des Frevlers kennt, und ihn nicht ungestraft lassen wird 20—22; die Strafe Gottes wird also über den kommen welcher die Unterweisung nicht annehmen will 23, und damit kehrt

die Rede zu ihrem Anfang zurück. *Del.* will 5, 1—6 noch mit dem vorhergehenden Abschnitt verbinden, auf die drei Lebensregeln 4, 24. 25. 26—27 folge hier eine vierte, mit der die Ermahnung des Vaters, welche der Dichter hier reproducirt, zum Abschluss komme, mit 5, 7 der Aufforderung an die בנים beginne dann eine neue Rede, so dass also 5, 7 dem V. 4, 1 entspricht. Bildet auch רך 4, 3 gegen diese Anschauung keinen entscheidenden Grund, wie *Zöckler* glaubt, der derartige Warnungen als unmöglich an den, der sich 4, 3 רך nennt, gerichtet ansieht, denn die von *Del.* citirten Stellen 1 Chron. 22, 5. 2 Chron. 13, 7 beweisen, dass רך umfassendere Bedeutung hat als unser „zartes Kind“ — dennoch scheitert m. E. die Theilung von *Del.* an der Thatsache, dass 5, 7 ff. in engem Zusammenhang mit den vorhergehenden VV. steht, die suff. in מעליה und ביתה V. 8 müssen auf die V. 3 genannte זרה gehen, ein Beweis dass mit 5, 7 keine neue Rede beginnen kann.

Dieser Abschnitt erinnert durch Inhalt und Ausdruck vielfach an Cap. 2; auch durch seine Form, da auch hier auffallend lange durch viele Verse hindurchgeführte Sätze vorkommen, vgl. 3—6, 8—14, 15—19, doch findet sich hier keine so gleichmässige Vertheilung der Versgruppen wie in Cap. 2.

V. 2. מזמות ein Plural neben dem Sing. 1, 4 bedeutet hier *kluge Rathschläge* sonst meist im üblen Sinn = Ränke. Die Construction wie in 2, 2. 8. Ueber das Masc. ינצרו beim Dual fem. vgl. 10, 21. 32. 26, 23. Ij. 15, 6. *Ew.* § 180 c. V. 3 begründet die Mahnung V. 1. 2: darum soll er auf Weisheit merken und Erkenntniss bewahren, weil er nur so einen Schutz empfängt gegen die Verführungen der Buhlerin, *denn Honigseim träufeln die Lippen der Buhlerin* vgl. Cant. 4, 11 und die Worte der Buhlerin 7, 14 ff. זרה 2, 16, *Und glatter* (2, 16. 6, 24) *als Oel ist ihr Gaumen* (8, 7) d. i. ihre Rede, als deren Werkzeug der Gaumen in Betracht kommt. — V. 4 weist dem gegenüber auf das Ende, das jedem aus solchem Umgang erwächst. *Und ihr Ende ist bitter* = zuletzt ist sie bitter; 23, 32. *Wermuth* im Gegensatz zu נפת; חדה *scharf* und somit verwundend im Gegens. zu חלק. Sie wird mit Wermuth und schneidendem Schwerdte verglichen, weil sie Schmerzen und tödtliches Verderben bringt, wie weiter beschrieben wird V. 9 ff., 2. 18 ff. — V. 5. ירדות מות ist genitiv. Verbindung, wofür 2, 18. 7, 27 ירדות אל. *Den Scheol halten fest ihre Schritte,* insofern sie grades Weges dem Scheol zueilen, 2, 18b. — V. 6 hängt in seiner Auffassung von der Erklärung von פן ab. Am einfachsten wäre es, wenn man 6a als selbständigen Satz fassen und פן als verstärktes לא nehmen könnte, so *Hitz.*. *Zöckl.* *Del.*, der letztere erinnert daran, dass ja auch durch die Wortstellung 6a sich zunächst als selbständiger Satz ergiebt, und behauptet, dass, wie in der Warnung selbständiges פן s. v. a. cave ne sein kann (Ij. 32, 13), so auch in der Aussage s. v. a. absit ut. פלס ist aber hier so wenig wie 4, 26 *abwägen* sondern *ebnen* und hier in abgeleiteter Bedeutung: den Weg *einschlagen, beschreiten.* Es wäre demnach zu übersetzen: *weit entfernt dass sie den Pfad des Lebens einschlüge,* schon die alten verss.

LXX *Syr. Targ. Hier.* hahen 6^a so gefasst. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dass sich dieser Gehrauch des פֶּן in der Aussage sonst nicht nachweisen lässt. Man wird daher פֶּן als Einführung eines abhängigen Satzes ansehen müssen, nur freilich wird nicht 5^b (*Schult.*), sondern 6^b der Hauptsatz sein (*Graec. Ven. Ew. Berth. Kamph.*): *den Pfad des Lebens* (2, 19. 10, 17) *damit sie* (den) *nicht einschlage, sind schwankend geworden ihre Geleise ohne dass sie es bemerkte.* Vgl. zu פֶּן 15, 24 למען und zu לא תדע Ps. 35, 8. Ij. 9, 5. *Ew.* 341 h. Selbstverständlich ist das Schwankend werden hegründet in ihrer Schuld. Ehen weil ihre Geleise schwankend geworden sind, d. i. vom festen Grunde des Lehens ahweichend dem Scheol, dem Lande der Schatten, zugeeilt sind (2, 18) ohne dass sie darauf merkte oder darum sich bekümmerte, kann sie den Weg des Lehens nicht erwählen, was auch, wenn die Rede die nothwendige Folge als das Ziel setzt, so ausgedrückt werden kann: damit sie den Pfad des Lehens nicht erwähle, sind ihre Geleise schwankend geworden. Der Wunsch, dass sie den Weg des Lehens nicht erwähle (*Umb.* in der Uebers.) liegt nicht in unseren Worten, ehenso wenig gieht die Warnung: *wolle nur ja nicht den Weg des Lebens beschreiten* einen im Zusammenhang passenden Sinn, die Worte weisen vielmehr nur auf die Unmöglichkeit hin, dass sie ihn erwähle, weil sie, gleichsam schon dem Tode anheimgefallen, umzukehren und auf den Weg des Lebens sich zu hegehen keine Macht hat, vgl. לא ישובון in 2, 19 und diesen ganzen Vers. *Chr. B. Michaelis:* viam vitae ne forte expendas, vagantur orhitae ejus, ut nescias ubi locorum sis, hält mit vielen Erklärern תפלס und תדע für die 2. Pers. masc., während es doch deutlich ist, dass diese Verba sich auf die זרה, von der allein V. 3—6 die Rede ist, heziehen müssen; auch genügt hinsichtlich des Gedankens diese höchst gezwungene Erklärung nicht. — V. 7 nimmt die Aufforderung zur Aufmerksamkeit V. 1 wieder auf, um im Anschluss an das ehen Gesagte eine ausführlichere Warnung vor dem Ehebruch zu gehen. Mit ועתה tritt nicht etwa der Dichter redend ein, nachdem er von 4, 4 an hat den Vater sprechen lassen (*Del.*), sondern er folgert damit aus dem Vorhergehenden = quae cum ita sint. Zu einer Correktur des בנים in בְּנִי (*Ew.*) liegt kein Grund vor, LXX hahen freilich den Sing., aher *Aqu. Syr. Trg.* bezeugen unsere Lesart, wahrscheinlich sind die LXX zu ihrer Aenderung durch einen Blick auf den sofort V. 8 wieder folgenden Sing. veranlasst. — V. 8. In ihrer Nähe sein ist ein Sein עָלֶיהָ, daher kann gesagt werden: *entferne deinen Weg* מֵעָלֶיהָ *von bei ihr.* — V. 9—12. *Damit du nicht geben musst anderen deinen Schmuck und deine Jahre einem grausamen, — damit sich nicht sättigen Fremde von deinem Vermögen und dein Erarbeitetes komme in eines anderen Haus — und du seufzen wirst bei deinem Ende, wenn hinschwinden dein Leib und dein Fleisch — und sprechen wirst* u. s. w. Als Folgen des Verkehrs mit der Ehebrecherin werden also angegeben: dass der Schuldige seinen הוד (hier weil nehen שְׁנוֹתֶיךָ genannt das rüstige Alter, die Jugendhlüthe Hos. 14, 7. Dan. 10, 8) auderen und die Jahre seines Lehens einem grausamen Herrn gehen müsse; sodann

dass das, was er hat und erwirbt, nicht ihm sondern anderen zu Gute kommt. כֹּחַ bezieht sich hier offenbar auf das Vermögen wie Hos. 7, 9, wo ihm חַיִל als synon. zur Seite steht und עצביך *deine Mühen* d. i. *dein mühsam Erarbeitetes* vgl. 10, 22 ist nicht mehr von ישבעו abhängig (*Berth. Ew.*), einerseits wird dadurch der Parallelismus zerstört, andererseits erlaubt auch בבית נכרי das nicht, denn zu ישבעו bezogen wäre das ein völlig nichtssagender und überflüssiger Zusatz, aber auch mit עצביך verbunden lässt sich ihm kein erträglicher Sinn abgewinnen. *Ew.* u. *Berth.* erklären freilich: das was du mühsam als Sclave in einem fremden Hause erworben, aber was Jemand als Sclave erarbeitet, war ja doch nie das Seine und, was die Hauptsache ist, die ganze Erklärung, die *Ew.* u. *Berth.* von unserm Abschn. 9ff. geben, ist eine völlig unbegründete. Nach dem Gesetz vgl. Lev. 20, 10. Deut. 22, 22f. Ez. 16, 40 nämlich sei der Ehebrecher mit dem Tode bestraft und zwar wahrscheinlich sogleich nach öffentlicher Anklage in der Gemeinde; liess der Mann der Ehebrecherin sich besänftigen, und daran werde hier gedacht, so wurde der Schuldige wenigstens entmannt und zum niedrigsten Sclaven dieses Mannes herabgewürdigt, ja völlig dessen Willkür preisgegeben. Aber schwerlich liegt hier eine Anspielung auf diese Strafe des Ehebruchs vor, weder Gesetz noch Geschichte bieten Belege für eine derartige Freiheitsberaubung oder gar Entmannung (*Del.*), dazu kommt dass auch in unsern Text, der von dem אכזרי redet, den *Ew.* mit dem Ehemann identificirt, eine derartige Ermässigung der gesetzlichen Strafe, namentlich wenn wir 6, 34f. vergleichen, schlecht passen will. Mit Recht macht auch *Hitz.* darauf aufmerksam, dass eine solche Knechtung des Ehebrechers nicht wie eine Privatübereinkunft geheim bleiben konnte, sie verstiess offen gegen ein nie aufgehobenes Gesetz, während er nur durch das Gesetz seinen Sclaven behalten konnte. „Wer wird auch wissentlich ein so *σπουδαῖον ἀνδράποδον* in sein Haus aufnehmen und dergestalt den Bock zum Gärtner setzen?“ Einfacher und den Worten entsprechender erklären *Fleisch. Hitz. Del.* u. A., die hier den Gedanken finden: derjenige, welcher von der Buhlerin sich hat fangen lassen, verliert an sie Gesundheit und Vermögen. Um die Gunst der Buhlerin zu gewinnen und sich zu erhalten, wird er immer neue Opfer bringen, bis sie ihn endlich völlig ausgebeutelt hat vgl. 6, 26. Sir. 9, 6. Auch V. 9 verstehen *Fleisch.* u. *Del.* ähnlich von den Genossen ihres Gewerbes, welche in Gemeinschaft mit ihr dem in ihre Netze Gefallenen Lebenskraft und Vermögen aussaugen. Vergleicht man V. 14 u. 6, 34 f. so empfiehlt es sich offenbar mehr, unter dem אכזרי V. 9 den beleidigten Ehemann zu verstehen, der Vers setzt den schwersten Fall, dass der Ehebruch ruchbar wird und nun jener entweder sofort Rache nimmt oder ihn auf den Tod anklagt vgl. V. 14 und ihn so seiner Jugendblüthe resp. seiner Lebensjahre beraubt (*Kamph. Hitz.* u. A.). — V. 11. ונהמת das Perf. mit dem ו der Folge, noch abhängig von פֶּן in V. 10; Wurzel נהם selten, Jes. 5, 30 vom Toben des Meeres Prov. 19, 12. 20, 2. 28, 15 vom Brüllen des Löwen, hier und Ez. 24, 23 vom Stöhnen des Menschen, häufig im Aramäischen vorkommend. —

V. 12. איך führt hier die Rede des zu spät bereuenden ein, so dass das *wie* die Bedeutung *in wie unverantwortlicher Weise* erhält, die Kraft des איך erstreckt sich his zum Ende des folgenden Verses. Zu b vgl. 1, 30. — V. 14. *Um ein weniges wäre ich gewesen im ganzen* d. i. schlimmsten *Unglück mitten in der Versammlung und in der Gemeinde*, vgl. Ez. 16, 40. Zu כמעט mit dem Perf. vgl. *Ew.* § 135 d. רע in ethischem Sinn zu nehmen (*Del.*) empfiehlt sich nicht, weder kommt dabei 14b zu seinem Recht, noch auch כמעט im Beginn des V., denn 14a sagt nicht, was geschehen ist: ich bin schier verfallen in jeglich Laster (*Del.*) sondern was beinahe eingetreten wäre Jes. 1, 9. — V. 15. Die Rede hebt von neuem mit dem Imper. שְׁתֵה an; sie bewegt sich in bildlichen Ausdrücken bis V. 18b. Gerichtet ist sie an einen jungen aber schon verheiratheten Mann; er wird aufgefordert aus seiner eigenen Quelle zu trinken 15, diese aber sorgsam zu bewahren 16, damit sie ihm allein Erquickung spende 17, in diesem Falle werde seine Quelle gesegnet sein und er Freude haben an dem Weibe seiner Jugend 18, wonach also die Erquickung und Befriedigung, welche das eheliche Leben bietet, mit der Labung aus einer Quelle, das Weib der Jugend mit der Quelle selbst gleich gestellt wird. בור *Cisterne*, auch באר geschrieben, von derselben Wurzel wie בְּאֵר *Brunnen*. Den Plur. נוזלים kann man hier mit dem vorhergeh. Plur. מים verbinden, *fliessende Gewässer* = lebendiges Wasser. — V. 16 wollten *Ew. Berth. Elst.* mit LXX אל יפוצו lesen, weil bei der jetzigen Lesart: *fliessen mögen deine Quellen auf die Gasse* sich ein Widerspruch mit V. 17 und dem ganzen Zusammenhang ergiebt: Wasser, das auf die Gasse fliesst, gehört eben nicht dem Besitzer allein. Aber zu dieser Einfügung eines אל ist man kaum berechtigt, cod. Alex. und wohl auch Sin. haben es nicht, ebenso wenig der Syrohexapl. T. und auch bei *Aqu.* ist es nicht ursprünglich (gegen *Berth.* vgl. *Field*). Noch weniger kann natürlich von einer Ergänzung eines מן vor יפוצו die Rede sein (*Umbr. Ges.*). Bleibt man bei dem M. T., so kann man freilich V. 16 nicht als Nachsatz zu V. 15 fassen, so dass V. 16 die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft enthielte (*Schult. Döderl. Hofm.*), in diesem Fall müsste V. 16 beginnen: ויפצו (*Del.*). Ebenso wenig aber lässt sich bei מעינתיך und פלגי מים an die männliche Zeugungskraft denken, deren Vehikel das sperma ist, so dass der Sinn der wäre, dass innerhalb des ehelichen Verhältnisses sich die Zeugungskraft frei und ungehemmt bethätigen soll (*Del.*). Diese Erklärung scheitert daran, dass die dem בור und באר V. 15 und מקור V. 18 parallelen Ausdrücke מעינת und פלגי מים in völlig anderm Sinn genommen werden müssen, dass gerade der Hauptgedanke in V. 16: die freie Bethätigung der Zeugungskraft *innerhalb des ehelichen Verhältnisses* ergänzt werden muss und חוצה wie ברחובת bei dieser Fassung überflüssig sind — worauf soll sich sonst die Ausübung der Zeugungskraft des Mannes erstrecken als „auf das ausser ihm Befindliche?“ — endlich macht auch V. 17 Schwierigkeit, *Del.* sieht sich gezwungen die Subj. aus V. 16 hier in einem andern Sinn zu nehmen: effusiones seminis in ihren Wirkungen, aber auch so giebt V. 17 keinen befriedigenden Sinn:

denn ist V. 16 von der innerhalb des ehelichen Verhältnisses ausgeübten Zeugungskraft die Rede, so versteht es sich von selbst, dass die in der Ehe erzeugten Kinder dem Erzeuger allein und nicht Fremden mit ihm gehören, der Wunsch V. 17 ist also, weil seine Erfüllung selbstverständlich, überflüssig. Man wird desshalb doch genöthigt sein V. 16 als Fragesatz mit ausgelassener Fragepartikel zu nehmen; das ist freilich ein durch übermässigen Gebrauch allmählich anrüchig gewordenes Mittel, es ist aber zweifelsohne zulässig und an vielen Stellen ohne dasselbe nicht auszukommen vgl. Gen. 27, 24 2 Sam. 18, 29; Jud. 11, 23. Ij. 2, 10; Ex. 8, 22 etc. *Ges.* § 153, 1. *Ew.* § 324 a. Es ist demnach zu übersetzen: ***Sollen deine Quellen nach aussen überfliessen, auf die Strassen Wasserbäche?*** (***Cleric. Hitz. Kamph. Zöckl. Reuss***). Bei dieser Auffassung ist מעינתיך und פלגי מים in demselben Sinn zu nehmen wie die entsprechenden nomm. in V. 15. 18, der Verf. will durch Hinweis auf die Folgen der Vernachlässigung des Eheweibes, ihre Untreue, die Mahnung V. 15 begründen: „durch eignes Trinken verhindert der Ehemann das Ueberströmen auf die Gasse und die freien Plätze vgl. 7, 12. Sup. 11, 17". (*Kamph.*) V. 17 bringt die Antwort auf die Frage V. 16. V. 17ª wird durch ᵇ verdeutlicht: ***und sie sollen nicht sein Fremden mit dir*** = gemeinschaftlich mit dir. — V. 18. יהי ***dass sei***, der Voluntat. ohne ו der Folge doch in derselben Bedeutung wie der Voluntat. mit dem ו, weil diese auch ohne äussere Bezeichnung aus der Folge der Sätze sich ergiebt, *Ew.* § 347ᵇ, s. zu 3, 8 (*Berth.*), jedoch auch ohne diesen engen Anschluss an die vorhergehenden VV. ist יהי verständlich, ja die folgenden Verse machen es empfehlenswerther V. 18 nicht mit V. 17 eng zu verbinden, V. 18 hebt eben wieder von neuem an, so dass die VV. 18—20 den VV. 15—17 entsprechen. ***Dein Brunnen gesegnet***, Segen der Ehe sind Kinder. ושמח Fortsetzung von יהי, ***dass du Freude habest vom Weibe deiner Jugend***, s. zu 2, 17; שמח hier mit מן, vielleicht des Bildes wegen, weil die Freude wie erquickendes Wasser *aus* der Quelle geschöpft werden soll; wenigstens kann in unseren Worten, die schon in die eigentliche Rede übergegangen sind, die Construction mit מן durch die noch fortwirkende Anschauung des Bildes bedingt sein, doch vgl. Qoh. 2, 10. 2 Chron. 20, 27. — V. 19. ***Die liebliche Hindin, die anmuthige Gemse, ihre Brüste mögen dich berauschen alle Zeit, durch ihre Liebe mögest du taumeln beständig.*** Die vier ersten Worte sind nicht Apposition zu אשת נעוריך V. 18 (*Berth.*) sondern sie sind absolut voraufgestellt und werden im suff. in דדיה wiederaufgenommen *Ew.* § 309 b; der bildliche Ausdruck שגה (V. 20. 23) von dem Taumeln der Betrunkenen hergenommen c. 20, 1, ist neben dem bildlichen Ausdruck יְרַוֻּךָ deutlich. Statt דַּדֶּיהָ wollten *Hitz.* u. A. nach Graec. Venet. lesen דֹּדֶיהָ *ihre Minne* vgl. 7, 18. Cant. 1, 2, aber die Correctur ist unnöthig, חֵק in V. 20 zeugt für unsere Lesart. — V. 20. *Und wesshalb*, zur Einführung der abmahnenden Frage vgl. 22, 27 = ***und wie könntest du taumeln wollen durch eine Fremde*** (vgl. Taumeln durch Wein 20, 1) ***und umarmen wollen*** u. s. w. Die in der Frage liegende Abmahnung wird — V. 21 durch כי be-

gründet: *denn klar vor Jahve's Augen sind eines Jeden Wege und alle seine Geleise bahnt er.* Zu נכח vgl. Jer. 17, 16. V. 21b will nicht sagen, dass Jahve eines Jeden Wege bahnt, indem er die Hindernisse aus dem Wege räumt, sondern will darauf hinweisen, dass Gott dem Menschen das Beschreiten eines Weges ermöglicht, dass der Mensch ohne Gott keinen Schritt thun kann (*Del.*). Stört jener durch noch so heimlich verübten Ehebruch die von Gott gesetzte Ordnung, so wird die Strafe nicht ausbleiben, denn der, welcher die Geleise der Menschen bahnt, hat auch mit der Sünde die Strafe verbunden. Darauf weist V. 22. — V. 22. *seine Missethaten fangen ihn den Frevler und durch die Stricke seiner Sünde wird er festgehalten.* Das Suff. in עוונותיו geht nicht auf איש V. 21 zurück — denn der Gedanke V. 21 ist ein allgemein geltender und hat nicht nur in Bezug auf den Frevler seine Wahrheit —, sondern bezieht sich auf den nachhergenannten רשע, auf den auch das Suff. in ילכדנו hinweist, vgl. *Ew.* § 309 c. *Ges.* § 121, 6. Anm. 3, über das ן vor dem suff. vgl. zu 1, 28. *Ges.* § 58, 4. *Ew.* § 250 b. חטאתו bei חבלי ist wohl nicht gen. exeg.: Bande, welche in seiner Sünde bestehen, sondern gen. subj.: Bande, welche seine Sünde knüpft. — V. 23. הוא zurückweisend auf den V. 22 genannten רשע, *er wird sterben durch das Fehlen der Unterweisung;* wo sie nicht beherzigt wird, fehlt sie; dem der sie beherzigt, wird aber immer langes Leben in Aussicht gestellt, dem der sie verachtet, dem Frevler, schneller Tod. Mit ישגה, das aus V. 20 wieder aufgenommen wird, verbindet sich hier zugleich der Begriff des Sturzes. Dem אין מוסר gegenübergestellt רב אולת, letztere der Grund, dass מוסר fehlt. Vgl. Ps. 38, 6.

6. Cap. 6, 1—19. Drei in sich abgeschlossene Ermahnungen: 1—5. 6—11. 12—19. Das Verhältniss dieses Abschnitts zu dem vorhergehenden ist das loser Beiordnung. Wobei der Annahme nichts im Wege steht, dass die Forderung der Aufmerksamkeit cap. 5, 1 u. 2, welche wir im Anfange jedes Abschnitts zu finden gewohnt sind, sich auch noch auf unseren Abschnitt beziehen soll. *Hitz.* u. *Kamph.* wollen diese VV. 1—19 als den Zusammenhang zwischen 5, 23 u. 6, 20 unterbrechend und auch in ihrer Form verschieden ausscheiden und zwar sind nach *Hitz.* 6, 1—15 irgend einem älteren Spruchbuch entlehnt und zu ihnen V. 16—19 von dem Interpolator hinzugefügt. Aber die von *Hitz.* beigebrachten Gründe sind nicht überzeugend, auch früher war ja schon einmal vor der Buhlerei gewarnt 2, 16 ff., nicht minder fanden wir auch schon früher allerlei Lebensregeln nebeneinandergereiht, die unter einander in keiner engeren Verbindung standen vgl. besonders 3, 26 ff., Thatsachen, welche die Nebeneinanderstellung so verschiedener Ermahnungen wie hier und die Warnung vor der Buhlerei, an verschiedenen Stellen als von derselben Hand herrührend wahrscheinlich machen, jedenfalls wahrscheinlicher als die Zerreissung derselben Warnung 5, 23. 6, 20 ff. seitens eines Interpolators durch Einschub von 6, 1 f. Auch widerstreben die hier 6, 1 ff. sich findenden Ermahnungen ja durchaus nicht dem Hauptgedanken, der sich durch die capp. 1—9 hinzieht: wer nach der Weisheit streben will,

muss sich vor der Leichtfertigkeit, von der VV. 1—5 eine bestimmte Aeusserung anführen, vor der Faulheit VV. 6—11 etc. hüten. Es ist offenbar verkehrt, nach den Anforderungen, die wir an einen Schriftsteller betreffs der Entwicklung eines Gedankens stellen, den Text zurechtschneiden zu wollen, unsere Capp., nicht minder Ijob, vor allem aber Koh. beweisen, dass man diese Anforderungen nicht kannte. Was die formelle Seite dieser Sprüche anbetrifft, so haben *Del.* u. a. darauf hingewiesen, dass keineswegs hier eine völlige Verschiedenheit von der Form der andern Sprüche vorliegt. „Wir finden hier die dem Verf. der Einleitung eigene Liebe zur Synonymie und Gleichlaut 6, 2. 3. 5 und treffen auf gleiche Wechselwörter 6, 4 vgl. 4, 25 und Bildwörter 6, 18, vgl. 3, 29 (חרש), Wortbildungen 6, 10 (חִבֻּק), vgl. 3, 8 (שִׁקּוּי), Begriffe 6, 12 vgl. 4, 24 (עקשות פה); 6, 14 vgl. 2, 12. 14 (תהפכות) und Constructionen 6, 12 (הולך עקשות פה) vgl. 2, 7 (הלכי תם), gleiche Charakterzeichnung 6, 18b vgl. 1, 16 und Bedrohung 6, 15 vgl. 1, 26 f. 3, 25“ (*Del.*).

V. 1—5. Ist man in Folge geleisteter Bürgschaft Schuldner geworden, so soll man, wie sich von selbst versteht, wenn man die Schuld nicht gleich bezahlen kann, vgl. Sir. 29, 14 ff., dringend um Aufschub bitten, dabei fleissig arbeiten, um Mittel zur Bezahlung zu erwerben, und alles aufbieten von seiner Verpflichtung frei zu werden. Der Schuldner war nämlich in der Gewalt seines Gläubigers, dem es freistand über seine Person zu verfügen; es handelt sich also darum, von der Gefahr, jeden Augenblick, wenn es dem Gläubiger beliebt, Sclave zu werden, sich zu befreien. — V. 1. אם bezieht sich auf die 4 Perff. in V. 1 u. 2. Nach sicherem Sprachgebrauch ist ערב mit dem Accus. Bürgschaft leisten für jemanden, ihn vertreten 11, 15. 20, 16. 27, 13; ערב mit ל findet sich nur hier. *Berth.* u. A. nehmen es identisch mit ערב לפני 17, 18: Bürgschaft einem dritten leisten, aber mit Unrecht, weder V. 3 noch das parallele תקע כפים spricht für diese Bedeutung, dort V. 3 ist nicht vom Gläubiger sondern vom Schuldner die Rede, hat aber dort רעך diese Bedeutung, so wird man auch hier לרעך in diesem Sinn nehmen. Dafür spricht auch 1b, denn es ist unrichtig, dass man nicht dem für den, sondern dem, welchem man Bürgschaft leistet, durch Handschlag sich verpflichtet (*Berth.*) Ij. 17, 3: „O setze ein, verbürge dich für mich bei dir! wer wird sonst meiner Hand einschlagen?“ beweist, dass derjenige, welcher für einen andern die Bürgschaft übernahm, das durch feierlichen Handschlag in die Hand desselben und zwar wahrscheinlich vor Zeugen that. Aber selbst wenn aus Ij. 17, 3 das nicht zu schliessen sein sollte, dennoch beweist 1b nicht für die Auffassung *Berth.'s* u. A. von 1a, in 11, 15. 20, 16 ist זר nicht derjenige, bei welchem sondern für welchen man Bürgschaft leistet, es wird daher ל hier Bezeichnung des Dat. commodi sein, so dass auch so V. 1b genau 1a parallel ist. Schwerlich ist auch hier auf זר neben רעך Gewicht zu legen, als wollte der Dichter sagen: wenn du dich für deinen Nächsten oder einen Fremden verbürgst, vielmehr ist „זר in den Sprüchen s. v. a. אחר jeder von der in Rede stehenden Person verschiedene 5, 17. 27, 2“, רע ist nicht der Freund, sondern

jeder zu welchem man „in irgend welcher, wenn auch nur sehr äusserlichen Beziehung steht", d. h. der Nächste 24, 28. — V. 2. *Wenn du dich verstrickt hast durch die Worte deines Mundes, dich gefangen hast*, u. s. w., was erst dann der Fall ist, wenn er als Bürge in Anspruch genommen wird; also V. 1 wenn du Bürge geworden bist, V. 2 und als Bürge dich in der Klemme befindest. Macht man schon V. 2 zum Nachsatz (*Schult. Fleisch. Del.* u. A.) in dem Sinn: wenn du für einen andern Bürge geworden bist, so hast du, du selbst, dich dann in das Netz verstrickt und kein Anderer, so gewinnt man dadurch einen Sinn, welcher der gesammten Mahnung V. 1—5 fremd ist, dem im Folgenden gar keine Folge gegeben wird, auch ist es nicht unrichtig, dass bei dieser Verbindung der Verse 1. 2 der dritte Vers abgebrochen beginnt. — V. 3. Die Nachsätze erstrecken sich bis zum Ende in V. 5. *Thue dieses doch*, dieses, nämlich das gleich folgende, worauf schon durch זאת in der dringenden Aufforderung nachdrücklich hingewiesen wird. Zu אפוא einer Pronominal-Partikel in Fragen und Aufforderungen vgl. *Ew.* § 105 d. *Und befreie dich*, was freilich leicht genug wäre, wenn er seiner Verpflichtung gleich nachkommen könnte. Von einem *sich befreien* kann aber die Rede sein, *denn* (כי) *gekommen bist du in die Hand deines Nächsten* nicht etwa weil er, wenn der Schuldner nicht bezahlt, Macht hat über dich zu verfügen, denn nicht an den Gläubiger sondern an den Schuldner ist bei רעך zu denken, in dessen Hand ist der Bürge, insofern es von jenes Gewissenhaftigkeit und Energie abhängt, ob derselbe seinen Verpflichtungen nachkommen will oder kann. התרפס (von רפס treten, Hitp. sich treten lassen, was das Hinwerfen zu den Füssen eines anderen und das Liegenbleiben in sich schliesst) steht Ps. 68, 31 vom dringenden Bitten (?); der *Syr.* (*Trg.*) giebt dem Worte auch hier diese Bedeutung, also: *wirf dich bittend nieder und bestürme deinen Nächsten*, dem Zusammenhang nach zu dem Zwecke, dass er seinen Verpflichtungen nachkomme, nicht aber, damit er dich von deiner Bürgschaft entbinde (*Ew.*), was der Schuldner nicht allein sondern höchstens in Gemeinschaft mit dem Gläubiger vermochte; möglich wäre für התרפס freilich auch die Bedeutung: sich stampfend verhalten d. i. barsch auftreten (*Umbr. Hitz.*) was gut zum parallelen רהב passen würde; der רעיך (nicht Plur. sondern andere Schreibart für רֵעֶךָ was in vielen Handschriften steht und eine vielfach beglaubigte Lesart ist, s. Norzi; vgl. zu 3, 28 *Ew.* § 256 b. *Ges.* § 93, 3 Anm. 3. 2 Sam. 12, 11) am Schluss kann kein anderer sein als der eben vorhergenannte. Nach Vulg. bedeutet התרפס eile, spute dich, so *Ew.*; רהב *ungestüm auf Jem. losfahren*, *ihn bestürmen* hier mit dem Accus., Jes. 3, 28 mit ב. V. 4 f. dringen auf Unermüdlichkeit bis zur Erreichung dieses Zieles, man soll sich keinen Schlaf gönnen, ja man soll sich gleich (V. 5) der Gazelle und dem Vogel, wenn sie gefangen, seiner Verpflichtungen zu entledigen suchen, indem man eben den Schuldner zur Erfüllung seiner Pflichten bringt. *Befreie dich wie eine Hindin aus der Schlinge und wie ein Vogel aus der Gewalt des Jägers*; das Bild vom Netze ist durch die bildlichen Ausdrücke V. 2 schon vorbereitet. Ist der Text in 5ª unver-

sehrt erhalten, so kann zu מיד natürlich nicht aus 5b ein יקוש ergänzt werden (*Schleusn.*) sondern מיד ist mit הנצל zu verbinden, es ist absolut gedacht vgl. 1 Reg. 20, 42. 2 Chron. 25, 20 vielleicht zugleich Anspielung auf das Einschlagen in die Hand bei der Bürgschaft (*Umbr. Kamph.*); da jedoch LXX ἐκ βρόχων Syr. ܡܢ ܢܡܨܐ (*Trg.* מן נישבא) bieten, מיד zudem eine andere Beziehung haben müsste als das parallele מיד יקוש, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier eine Textverderbniss, entstanden durch Vertauschung des ursprünglich hier stehenden Wortes mit dem מיד in b, vorliegt und vielleicht מִפַּח oder מִמּוֹקֵשׁ zu lesen ist (*Ew. Berth.*), möglich auch, dass hinter מיד ein Wort etwa צַיָּד ausgefallen ist (*Böttch.*). Die Vergleichung geht auf die Anstrengung und die ängstliche Hast der ihre Freiheit suchenden Thiere.

V. 6—11. Der Faule soll von der aus eignem Triebe fleissig und zu rechter Zeit arbeitenden Ameise Fleiss lernen 6—8; will er aus langer träger Ruhe sich nicht aufraffen, so werden Armuth und Mangel unversehens und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn packen 9—11. — V. 7 vgl. 30, 27. Der שטר treibt zur Arbeit an Ex. 5, 6. 14 f. — V. 8. Das Imperf. תכין von der dauernden Arbeit des Bereitens oder Sammelns der Speise während des קיץ d. i. nicht des früheren Sommers (*Berth.*), sondern des Spätsommers, wo die Hitze am stärksten zu sein pflegt, 2 Reg. 4, 18 f. zeigt, dass in solcher Zeit die Schnitter auf dem Felde waren; nachher das Perf. אגרה, weil die Ameise בקציר in der Erndtezeit, wo das Getraide vom Felde weggeholt ist oder doch bald weggeholt wird, ihren Vorrath schon gesammelt hat. LXX bieten hier noch einen fünfzeiligen Spruch über den Fleiss der Biene, der aber mit Recht als nicht ursprünglich angesehen wird, *Lag.* macht auf die idiomatisch griechischen Ausdrücke aufmerksam, welche beweisen, dass der Zusatz keine Uebersetzung ist. — V. 9. In a steht עד מתי weil nach dem Aufhören eines Zustandes, in b blos מתי weil nach dem Zeitpunkte des Aufstehens gefragt wird; ganz so Neh. 2, 6. — V. 10. Nachahmung der Rede des Trägen, welcher den Fragen V. 9 gegenüber nur die Worte kennt: *ein bischen Schlaf, ein bischen Schlummer* u. s. w. *Zusammenfalten der Hände* (nur noch 24, 33 wo unser V. wiederkehrt, vgl. Qoh. 4, 5 und שִׁפְלוּת ידים 10, 18) *um zu liegen* = um zu schlafen; der Träge weiss wohl, dass, wollte er sich zum rüstigen Rühren der Hände verstehen, es mit dem süssen Schlaf vorbei sein würde. — V. 11 schliesst sich nicht an V. 9 an, der als Vorders. zu betrachten wäre (*Berth.*), sondern V. 11 weist auf die Folge, welche sich aus dem so eben gehörten Grundsatz der Faulen V. 10 mit Nothwendigkeit ergeben muss: *So wird kommen wie ein Umherstreicher deine Armuth und dein Mangel wie ein Schildbewaffneter;* כמהלך (24, 34 steht מתהלך ohne כ wodurch der Sinn sehr abgeschwächt wird) wird durch איש מגן dahin bestimmt, dass wir an einen bewaffneten Umherstreicher, Septuag. κακὸς ὁδοιπόρος, denken müssen: so plötzlich wie er, der bald hier bald da auftaucht und unvermuthet die Menschen ihrer Habe heraubt, wird auch die Armuth über den Faulen hereinbrechen vgl. Sir. 36, 31 (28); so wenig der

Wehrlose dem schildbewaffneten Mann erfolgreich Widerstand leisten und ihm etwas anhaben kann, so wenig auch der Träge der über ihn hereinbrechenden Noth. Auch hier nach V. 11 haben die LXX einen Zusatz, doch ist auch er nicht ursprünglich, denn „er würde dichterisch überflüssig und nur eine Abschwächung der vorigen Worte und Bilder sein“ (*Ew*), auch weist *Hitz.* darauf hin, dass die Ausführung auf falschem Verständnisse der Vergleichungen (מְהַלֵּךְ כְּמַלְכֵּךְ == כמהלך) fusst.

V. 12—19 u. V. 12—15. Der Mann, welcher die sieben hier aufgezählten Arten tückischer Handlungen sich zu Schulden kommen lässt, ist ein heilloser Mensch, und, weil er es ist, werden plötzlicher Schrecken und unheilbare Zerschmetterung ihn treffen. — V. 12. איש און kann nicht Prädicat zu אדם בליעל sein, 1) weil Subject und Prädicat dann ziemlich ganz zusammenfallen würden, 2) weil die folgenden Particc. deutlich genug als Prädicate dastehen; vielmehr steigernde Apposition: *ein nichtsnütziger Mensch, ja ein heilloser Mann ist,* 1) *wer geht* (seinen Wandel führt) *mit Mundverkehrtheit* 4, 24. 28, 18. הלך mit dem untergeordneten Accusativ z. B. Jes. 33, 15 vgl. *Ew.* § 279 d. — V. 13. 2) *Blinzelt mit den Augen* 10, 10. Ps. 35, 19; 3) schwerlich: *redet mit den Füssen* d. i. giebt auf geheimnissvolle Weise mit den Füssen Zeichen (*Berth.* u. A.) denn einmal ist diese Art des Ausdrucks auffallend und sodann ist in diesem Sinn auch sonst das Pi. מִלֵּל gebräuchlich. Auch hat keine der alten Uebers. ausser LXX das Verb. so übersetzt: *Aqu.* hat *τρίβων Symm. προςτρίβων Hier.* übers. terit pede und *Syr.* (*Trg.*) bietet ܡܫܦ. Es wird daher vielleicht gerathener sein מלל in der talmudischen Bedeutung: reiben zu nehmen, Maasr. 4, 5. Bez. 12[b] wird es vom Reiben der Aehren gebraucht vgl. *Levi* Neuhebr. Wörterb. III S. 133, also: *scharrt mit den Füssen,* um nämlich dadurch andern ein Zeichen zu geben. 4) *Zeichen giebt mit den Fingern,* מורה Part. Hiph. von ירה hier in seiner ursprünglichsten Bedeutung. Es versteht sich von selbst, dass hier überall vom geheimnissvollen Thun zum Schaden Anderer die Rede ist. — V. 14. 5) *In dessen Herzen Verkehrtheit ist* 2, 12; 6) *wer schmiedet* (3, 29) *Schlechtes immerfort;* 7) *Zanksachen ausstreut* eig. loslässt nach V. 19 um befreundete Männer gegeneinander aufzubringen; die Particip.-Construction geht in das Imperf. über *Ew.* § 350 b. *Ges.* § 134 Anm. 2; Qri מִדְיָנִים wie 18, 18. 19, 13, Ktib. מְדָנִים wie V. 19. 10, 12, sonst auch מְדוֹנִים z. B. Prov. 21, 9. 19. 23, 29. *Ew.* § 54 d. 160 d. — V. 15. Zu [a] 1, 26 f. 24. 22. *Augenblicklich wird er zertrümmert, indem keine Heilung* (4, 22) *da ist,* 29, 1, vgl. שֶׁבֶר פשעים Jes. 1, 28.

b. V. 16—19. In einer beliebten Form (z. B. 30, 15. 18. 21. 29. Sir. 23, 16. 25, 7. 26, 5. 19) werden sechs, ja sieben Laster aufgezählt, welche Jahve's Missfallen erregen. Die zweite Zahl wird zur ersten hinzugefügt, um darauf hinzuweisen, dass die Zahlen als runde und nicht als bestimmte in Betracht kommen, in demselben Sinn werden Mich. 5, 4. Qoh. 11, 2. 7 und 8; in Am. c. 1 u. 2. 3 u. 4 miteinander verbunden; bisweilen liegt auf dem an letzter Stelle her-

vorgehobenen besonderer Nachdruck, so auch hier, nur so erklärt es sich, dass 14b noch einmal als 19b erscheint. Dieser Umstand apricht auch dafür, diese Verse 16—19 nicht als ein besonderes Lehrstück anzusehen (*Hitz.*) sondern sie mit den vorhergehenden Versen zu verbinden. — V. 16. שש הנה ist nicht: *diese sechs* (*Berth.*), das wäre שש האלה, ebensowenig: *jene sechs* (*Hitz.*), so dass es also auf die vorhergehenden Verse zu beziehen wäre, denn הנה wie המה wird nie als Accus. gebraucht im Sinne von אתהם, אתהן sondern es ist immer Nominativ sei es des Subj. sei es des Praedicats, es ist demnach שנא Relativsatz: *sechs sind es, die Jahve hasst* vgl. *Ew.* § 332 a. (*Del.*). *Und sieben sind Gräuel seiner Seele*, Ktib. תועבות Qri wie 3, 32. 11, 1. — V. 17. 1) *Stolze Augen* z. B. Ps. 18, 28 vgl. 131, 1. Prov. 30, 13; 2) *trügerische Zunge* 12, 19; 3) *unschuldiges Blut vergiessende Hände* vgl. 1, 11f. 16. — V. 18. 4) *Heillose Gedanken schmiedendes Herz* s. zu V. 14; 5) *um zur Schlechtigkeit hinzulaufen* (Jer. 23, 10) *eilende Füsse* vgl. 1, 16. Jes. 59, 7. Ueber die Verbindung ממהרות לרוץ = eilig laufende vgl. *Ew.* § 285 b. *Ges.* § 142, 2. — V. 19. 6) יפיח כזבים *wer Lügen ausathmet als trügerischer Zeuge* 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9. In der längeren Aufzählung folgt nach den Substantiven plötzlich das relat. Imperf. יפיח, nachher das relat. Partic. משלח, was daraus sich erklärt, dass die Substantive selbst leicht als kürzester Ausdruck kleiner Relativ-Sätze aufgefasst werden können, denn atolze Augen ist dem Gedanken nach = welcher stolze Augen hat, trügerische Zunge = welcher trügerische Zunge hat, daher das Imperf. יפיח hier ganz ähnlich wie יְשַׁלֵּחַ V. 14; mit diesem Imperf. wechselt nachher das Partic. משלח, was seltener vorkommt, als Umänderung eines vorhergehenden Partic. in daa Imperf. in der fortgesetzten Rede. Wollte man יָפִיחַ als Nominalbildung entsprechend יָרִיב ansehen, so erwartete man doch den stat. constr. יְפִיחַ, denn das a in der ersten Silbe ist verkürzbar vgl. *Stade* § 259 b. *Del.* z. d. St. 7) *und wer ausstreut Zanksachen zwischen Brüder* V. 14.

7. Cap. 6, 20—c. 9, 18. Die letzte grosse Rede zerfällt in drei durch ihren Inhalt in genauer Beziehung zu einander stehende übrigens selbständige Theile: 1) 6, 20—35. 2) c. 7 u. c. 8. 3) c. 9.

Cap. 6, 20—35. Die Unterweisung der Aeltern soll den Sohn wie ein Geschmeide schmücken und ihn beständig schützend begleiten 20—22. Das kann sie, denn aie ist eine Leuchte, ein Weg der zum Leben führt 23. So ist sie fähig ihn den gefährlichsten Versuchungen zu entziehen, den vom ehebrecherischen Weibe ausgehenden 24. Nicht soll er sich von ihm fangen lassen 25, denn Buhlerei zieht immer Verderben, entweder Verlust des Vermögens oder gar des Lebens nach sich 26. Vgl. zu 5, 9 ff. Wie man dem Feuer nicht ungestraft zu nahe kommt, so auch dem Weibe einea anderen 27—29. Den Dieb, welcher von Hunger getrieben, stiehlt, verachtet man nicht; der Bestohlene kann durch vielfachen Ersatz zufriedengestellt und der Diebstahl wieder gut gemacht werden 30 f., wie anders beim Ehebruch! Den Ehebrecher trifft immer Schmach und Schande, der durch ihn gereizte Ehemann kann auch nicht besänftigt werden, vielmehr besteht

er auf seinem Recht, die volle vom Gesetz gedrohte Strafe an dem Frevler zu vollziehen 32 ff. — V. 20 vgl. 1, 8. — V. 21. ***Binde sie auf dein Herz,*** ein kühner durch Zusammenwerfung der zwei Bilder 3, 3a u. 3b, oder 7, 3a u. 3b entstandener Ausdruck. עַד nur noch Ij. 31, 36. Die suff. gehen auf die unter מצוה und תורה V. 20 verstandenen guten Lehren. — V. 22. Der Singul. ***sie wird dich leiten, sie wird dich bewahren*** u. s. w. bezieht sich auf einen den zwei Wörtern ***Gebot*** und ***Unterweisung*** V. 20 im Verlauf der Rede substituirten Singular-Begriff, etwa auf Weisheit. Der Gegensatz ***umhergehen*** und ***liegen*** wie 3, 23 f. Zu dem hypothetischen Sinn des והקיצות vgl. ***Ew.*** § 357 a. תשיחך, hier mit dem Accusat. des Suff. statt ל Ij. 12, 8: ***sie wird dich ansprechen*** d. h. sich mit dir unterreden vgl. Sach. 7, 5. Ps. 5, 5; als Hiph. in causativer Bedeutung: ***sinnend machen*** (***Berth.***) lässt sich das Verb. im A. T. nicht nachweisen. — V. 23. ***und ein Weg des Lebens sind die Rügen der Zucht*** 2, 19, weil sie zum Leben verhelfen 3, 2. 16. מוסר ist Genit. obj.: Rügen zur Zucht. — V. 24 vgl. 2, 17. ***Vor dem Weibe der Schlechtigkeit,*** רע als Substant. s. zu 2, 12. Qoh. 1, 13. מחלקת לשון נכריה nach den Accenten ***vor der Glätte einer fremden Zunge,*** so Septuag. und ihnen folgend viele. ***Ew. Berth.*** wollten חלקת als Femin. zu חָלָק nehmen und sahen in נכריה ein in Apposition hinzugesetztes Adject.: ***vor der fremden Zunge-Glatten*** vgl. ***Symm. Theod.,*** hauptsächlich wurden sie zu dieser Auffassung durch den Parallelismus, der hier in b ein Absract. nicht wahrscheinlich mache, bestimmt, auch erinnert ***Berth.*** daran, dass das Subst. in 7, 21 חֵלֶק laute. Beide Gründe sind jedoch nicht zwingend, jedenfalls lässt sich חלקת als Subst. nicht aber als Fem. zu חָלָק nachweisen und ein Grund zu dieser eigenthümlichen Stellung des Adj. ist nicht ersichtlich. Ebenso unnöthig ist die Vocalisation לְשׁוֹן, welche ***Hitz.*** fordert, weil nicht von fremder Sprache, sondern fremdem Weibe Gefahr droht! — V. 25. Zu a Ex. 20, 17. Ps. 45, 12. ***In deinem Herzen*** = nicht einmal in deinen Gedanken. Zu b Sir. 26, 9. — V. 26 erklären ***Ew. Berth.*** u. A. nach Vorgang von LXX u. ***Vulg.*** von der Voraussetzung aus, dass זונה und אשת איש zu einander im scharfen Gegensatz stehen: ***denn für eine Buhlerin sogar nur ein Brodkucken, aber das Weib eines Mannes fängt ein theueres Leben.*** Aber dadurch würden wir einen verkehrten Gedanken gewinnen, denn durch diesen Gegensatz würde der Dichter indirect den Umgang mit der Buhlerin empfehlen; dazu kommt, dass a und b bei dieser Auffassung gar nicht zu einander im Gegensatz stehen, weder handelt es sich in b um einen Lohn, den das Weib eines Mannes begehrt, noch auch ist die Buhlerin zur Ehebrecherin Gegenstück, sie ist „nicht Gegen- sondern Seitenstück" (***Hitz.***). Auch lässt sich weder עד in der Bedeutung „sogar nur" nachweisen — ***Ew.*** § 217 e führt nur unsere Stelle als Beleg dafür an — noch auch ist dieser Buhlerlohn wahrscheinlich vgl. Gen. 38, 17. Prov. 29, 3; nicht unrichtig ist endlich die Bemerkung ***Hitz.'s***, dass so in a eig. der Buhler חֲסַר sei und demgemäss zum Eheweib in einen schiefen Gegensatz trete; das Stück Brod wäre der Köder. Man wird demnach übersetzen müssen: ***denn um einer Buhlerin willen***

kommt man bis zum Laibe Brod herunter, und eines Mannes Weib verstrickt eine kostbare Seele; a wie b weisen also auf das Verderben hin, das dem droht, der sich von ihnen umstricken lässt und begründen so V. 25. Die beiden אשה זונה stehen zu einander im Appositionsverhältniss *Ges.* § 113 ככר לחם eig. *Brodkreis*, ein kleines rundes Brod, wie es noch jetzt im Morgenland gebacken wird; wessen Besitz darauf beschränkt ist, der ist bettelarm vgl. 1 Sam. 2, 36. In b empfängt אשת איש natürlich seine genauere Bestimmung aus a: das Weib eines Mannes, das zugleich eines andern Umgang sucht. — V. 27—29 begründen die Nothwendigkeit des Verderbens, das eben als Folge der Buhlerei hervorgehoben war. Da in den Fragen mit הֲ und אם und ihren respect. Nachsätzen liegt: wie dessen Kleider, der Feuer holt in seinem Busen, verbrannt werden, wie dessen Füsse, der auf Kohlen geht, versengt werden, so kann, als gingen Sätze mit כְּ oder כאשר vorher, V. 29 als ein correlat. Satz durch כֵּן eingeführt werden: *so der welcher hinkommt* u. s. w. Zum Impf. יחתה vgl. *Ew.* § 136 c. *Ges.* § 127 d. Zu הנגע בה Gen. 20, 6. — V. 30ff. stellen nun Diebstahl und Ehebruch in ihren Folgen nebeneinander, die letztere Sünde zieht immer die schlimmsten Folgen nach sich und ist nicht wieder gut zu machen. Das Impf. לא יבוזו übersetzen ***Ew. Berth. Umbr. Zöckl.*** u. A.: ***nicht pflegt man zu übersehen dem Diebe, wenn er stiehlt***, aber in dieser Bedeutung lässt sich בוז mit ל nicht nachweisen. Desshalb haben ***Hitz. Kamph.*** u. A. V. 30 fragend genommen: ***Verachtet man nicht den Dieb, wenn er stiehlt*** etc., aber mit Recht macht ***Del.*** dagegen geltend, dass der Verf. in diesem Fall ein אף כי oder גם כי hätte schreiben müssen; man hat vielmehr zu übersetzen: ***nicht pflegt man den Dieb zu verachten, wenn er stiehlt um anzufüllen seine Seele, wenn er hungert.*** ***Hitz.*** hat dagegen V. 31 ins Feld geführt, aber mit Unrecht, denn V. 31 ist nicht gerade Fortsetzung von V. 30, wie schon sein Inhalt zeigt, denn bei dem, welcher aus Hunger stiehlt, ist es ein Widersinn anzunehmen, dass er siebenfachen Ersatz leisten kann, und von aller Habe seines Hauses zu reden, vielmehr setzt V. 31 einen zweiten Fall: wird der Dieb ertappt, kann er Ersatz leisten. נמצא ist wohl Partic. und ישלם wieder Potentialis wie das Impf. V. 27, denn das Gesetz kennt nur doppelten, vier- und fünffachen Ersatz Ex. 21, 37. 22, 1 ff. V. 32 ff. bringen den Gegensatz zu V. 30 f.: Den Dieb, der von der Noth dazu getrieben, stiehlt, verachtet man nicht, man bedauert ihn höchstens (*Chr. B. Mich. Schult. Del.* u. A.), wer aber Ehebruch treibt, wo doch von einer Nothwendigkeit nicht die Rede sein kann, zieht immer Schimpf und Schande auf sich. משחית נפשו ***einer der vernichten will sein Leben, er, ja er thut solches***; das Suff. in יַעֲשֶׂנָּה ganz unbestimmt, *es, solches*, nämlich die נְאֻפִים, die aus נֹאֵף אשה leicht ergänzt werden; הוא nachdrücklich vorangestellt wie 5, 23. Eben desshalb wird der נֹאֵף ein חֲסַר לֵב ein ganz unverständiger, Qoh. 10, 3, genannt. ***Hitz.*** will V. 32 streichen, so dass V. 33 der Dieb noch Subj. ist, aber die Gründe sind vorwiegend subjective, so: dass der V. ärmlich im Ausdruck erscheine, dass חסר לב ein gar schwaches geringes Praed. sei etc. 33b leitet schon über zu dem zweiten Ge-

danken: dass der Bestohlene wohl zufrieden zu stellen ist vgl. V. 31, nicht aber der beleidigte Ehemann. V. 34. *Denn Eifersucht* (27, 4) *ist Mannes-Grimm* (Jes. 22, 17) d. i. ein nicht leicht vorübergehender Grimm, wie b erklärt. *Nicht schont er am Tage der Rache*, an welchem er den Ehebrecher bestraft. — V. 35. נשא פנים *die Person annehmen* eine Redensart gebraucht namentlich vom Richter der פנים das Angesicht d. i. die äussere Erscheinung annimmt d. h. günstig auf sich wirken lässt; hier erscheint als Ursache der Beeinflussung כפר *Sühnung* eig. *Bedeckung* d. h. ein Mittel, wodurch Bedeckung und Sühnung erreicht wird. *Und nicht wird er willig sein* auf sein strenges Recht zu verzichten.

Cap. 7 und cap. 8. Nachdem so die von der Ehebrecherin ausgehende Gefahr geschildert ist, wird sie mit ihren Lockungen, Verführungskünsten und heillosem Thun c. 7 der Weisheit mit ihren lauten doch sanften Mahnungen und ihrer Segen bringenden Wirksamkeit gegenübergestellt. Der persönlich aufgefassten, als hohe Frau und Geliebte geschilderten Weisheit steht wie ihr Gegentheil die buhlerische Ehebrecherin gegenüber, in welcher also dem Gegensatze gemäss die verführende Verderben bringende Macht persönlich erscheint. Doch ist die Ehebrecherin immer nur als solche aufgefasst und beschrieben und nicht wie die חכמה ein persönlich gewordenes Abstractum. Es ist als hätte der Verf. in der Sprache seiner Zeit und für ihre Anschauungsweise keinen Ausdruck gefunden, in welchem er das Gegentheil der Weisheit in seiner absracten Allgemeinheit als Persönlichkeit seinen Lesern hätte vorführen können, und sich desshalb mit der Darstellung desselben in einem beispielsweise gewählten einzelnen Falle begnügen müssen, wo dann die Ehebrecherin zu wählen in vieler Hinsicht am nächsten liegen musste. Vgl. zu 2, 16. *Maimonides* More Nebokim 3, 8 sucht nachzuweisen, dass unter der Ehebrecherin die ewig neue Formen annehmende Materie, von welcher das Verderben ausgeht, zu verstehen sei. Christliche Erklärer fassen die Ehebrecherin ohne weiteres als die personificirte Thorheit auf.

Cap. 7, 1—5. Hinter V. 1 haben LXX einen von *Ew.* für echt gehaltenen Zusatz, der aber schwerlich ursprünglich ist, weil er einen dem Zusammenhang fremden Gedanken enthält. Zu V. 2 s. 4, 4. — Zu V. 3a s. 3, 3. 6, 21; *um deine Finger* einem glänzenden Ringe gleich. *Hitz.* will V. 3 streichen, jedoch ohne Grund, denn die Abweichung des Ausdrucks 3, 3 hat hier so wenig etwas Spielendes wie 6, 21, der Dichter gebraucht eben seine Bilder in völliger Freiheit und der Verdacht gegen Ex. 13, 16, welche Stelle man zur Erläuterung heranziehen kann, ist ein völlig ungegründeter. Die Worte und Gebote, deren Beherzigung hier dem Schüler empfohlen wird 1—3 gehen dahin: — V. 4. *sprich zur Weisheit, meine Schwester bist du* (Sap. 8, 2), *und Verwandtschaft* (= Verwandtin s. zu Rut 2, 1. 3, 2) *nenne die Einsicht.* — V. 5. *Damit sie dich bewahren* 6, 24. Uebrigens vgl. 2, 16. 6, 24. 5, 3.

V. 6—23. Dass der Lehrer gerade die Gefahr, welche die Ehebrecherin den Jünglingen bringt, hervorgehoben hat, rechtfertigt er

durch eine mit כי eingeführte, die Grösse derselben klar vor Augen stellende Erzählung einer Begebenheit, deren Zeuge er gewesen ist. — V. 6. ***Denn durchs Fenster meines Hauses, hinter dem Gatter blickte ich hervor.*** Zu בעד vgl. *Ew.* § 217 m אשנב nur hier u. Jud. 5, 28 offenbar eine Vorrichtung zur Hinzuführung kühler Luft vgl. شَنِبَ kühl, frisch sein, und da man durch אשנב zugleich in's Freie blicken konnte, so entspricht es wohl unserm Gitterfenster. — V. 7. ***da sah ich unter Unerfahrenen*** (1, 4), ***beobachtete unter Söhnen einen unverständigen Knaben;*** die Bedeutung von וארא bestimmt sich nicht durch das folgende אבינה (*Berth.*), sondern das letztere empfängt seine Bedeutung durch das vorangehende וארא, so dass es also = וָאָבִינָה Neh. 13, 7 ist. — V. 8. עבר kann Apposit. aber auch Praedicatsaccus. sein, denn die Verba des Sehens etc. nehmen sehr häufig das verb. im Partic. zu sich, da die Handlung meist während des Sehens etc. dauernd ist *Ew.* § 284 b. — Da nach V. 12 die Ehebrecherin an jeder Ecke zu lauern pflegt, so wollten *Berth. Zöckl.* u. A. wie LXX פנה ohne Mappik lesen: „er begiebt sich hin zur Seite einer Ecke d. i. nach einer Ecke, weil er sie hier zu finden erwarten kann". Aber sowohl das parallele Glied als auch der Zusammenhang spricht für die Masoreth. Lesart, denn es handelt sich offenbar um eine bestimmte Person, zu der jener Jüngling eine unreine Leidenschaft gefasst hat. Freilich wird man פִּנָּהּ nicht mit פֵּן zusammenzustellen haben, was niemals vorkommt, auch Sach. 14, 10 nicht, dessen פִּנִּים zu פִּנָּה als Plur. gehört, sondern mit פִּנָּה und es ist daran zu denken, dass vor den mit a anlautenden Suff. bisweilen eine Abstossung der Femininendung stattfindet, also פִּנָּהּ = פִּנָּתָהּ wie תְּבוּנָם = תְּבוּנָתָם Hos. 13, 2 מִדָּהּ = מִדָּתָהּ Ij. 11, 9 vgl. *Ew.* § 257 d. In 8 b setzt das Imperf. das Partic. fort. *Ew.* § 350 b. — V. 9. ***in der Dämmerung - am Abend - des Tages***, entgegengesetzt der Morgendämmerung, die ebenfalls durch נשף bezeichnet werden kann vgl. Ij. 24, 15. 2 Reg. 7, 5 und andererseits Ij. 3, 9. 7, 4. Ps. 119, 147. Mit Unrecht behauptet *Hitz.* נשף sei nur ***die dunkle Nacht.*** אשון לילה ist poetische Bezeichnung der Mitternacht, möglich dass die Wahl des Bildes daher rührt, dass in אישון „Mitte" wie „Schwärze" zusammenfällt (*Hitz.*) vgl. 20, 20. Die Accente trennen mit Recht ואפלה von לילה, jenes ist also nicht zweiter Genit. (*Hitz.*) sondern vor ihm ist ein ב zu ergänzen aus באישון. Der Dichter deutet demnach in dieser doppelten nicht völlig synonymen Zeitbestimmung an, wie er jenen Jüngling beim hereinbrechenden Abenddunkel habe wandeln sehen, wie derselbe aber auch da noch umhergespäht, als schon das nächtliche Dunkel seinen Höhepunkt erreicht. V. 10 ff. beschreiben, wie sein Warten endlich belohnt ist. שית noch einmal Ps. 73, 6, ***Anzug einer Hure***, steht nicht ohne alle Verbindung in Apposition zu אשה in der lebhaft schildernden Rede: ***ein Weib, ein Huren-Anzug***, gleichsam als wäre das Weib selbst nichts weiter als ein solcher Anzug; sondern es ist Accus. = ***im Huren-Anzuge*** vgl. Ps. 144, 12 etc. *Ew.* § 279^{d}. *Hitz.* bestreitet für שית die Bedeut. ***Anzug***, weil die Wurzel שית nicht *anlegen* sondern *stellen* bedeute,

er nimmt daher שית = שות im Sinn von השית, aber jene Behaupt. ist unrichtig, in Ex. 3, 4 kommt man mit der Bedeut. *stellen* nicht aus, hier wird „*anlegen* durch den Zusammenhang erfordert, man wird demnach bei jener auch Ps. 73, 6 passenden Bedeutung bleiben können. נצרת לב könnte sein *bewachten Herzens* d. i. eine, deren Herz verwahrt und unzugänglich ist, welche mit ihren Plänen zunächst zurückbält, um desto sicherer zu verlocken (*Berth.* u. A.), aber eine derartige Characteristik will für dieses Weib schlecht passen, da sie an Offenherzigkeit nichts zu wünschen übrig lässt vgl. V. 14ff. Besser übersetzt man: *verborgenen* d. i. *versteckten*, *heimtückischen Herzens*, Jes. 48, 6. 65, 4 hat נצור eig. verwahrt, bewacht zweifellos die Bedeutung: verborgen, versteckt, die sich leicht aus der ursprünglichen ableiten lässt, man hat daber auch nicht nöthig נצורת von צור abzuleiten *Ew.* § 187 b. *Hitz.'s* Zusammenstellung von נצר mit نَصْل Pfeil: *und im Herzen einen Pfeil* ist ein willkürliches Spiel der Phantasie. Die verss. scheinen hier eine andere Lesart gehabt und ein Part. Act. gelesen zu haben: LXX ἣ ποιεῖ νέων ἐξίπτασθαι καρδίας, wofür *Lag.* vermuthet ἐξίστασθαι, was einem מְצִירַת entsprechen soll; Syr.: ܕܡܦܪܚܐ ܠܒܗܘܢ ܕܥܠܝ̈ܡܐ (*Targ.* דמפרחא ליבא דעלמי) *Vulg.* praeparata ad capiendas animas, *Berth.* vermuthet, dass sie statt ר ein ד gelesen und an irgend eine Bildung von צוד gedacht haben vgl. Ez. 13, 18. 20. — V. 11. Statt ruhig im Hause zu wohnen ist sie eine *lärmende* 9, 13 und eine *störrische* sich wie ein wildgewordenes Thier Hos. 4, 16 dem Joche so der Ordnung des Hauses entziehende; daher es in b heisst: *in ihrem Hause weilen nicht ihre Füsse.* — V. 12 setzt die Schilderung ihres gewöhnlichen Treibens fort, sagt, was sie thut, wenn ihre Füsse nicht in ihrem Hause weilen. Mit Unrecht wollte *Hitz.* diesen V. streichen, denn nach ihm setzt nicht V. 13 sondern schon V. 11 die mit V. 10 begonnene Erzählung fort, so dass in diesem Fall freilich V. 12 den Zusammenhang unterbricht, aber die Voraussetzung betreffs V. 11 ist falsch, denn wäre dieser gerade Fortsetzung zu V. 10 und berichtete ein einmaliges Factum, so müsste V. 11 nothwendig ותהי und שכנו bieten. Ueber die Imperff. V. 11. 12 vgl. *Ew.* § 136 c. *Ges.* § 127, 2. — V. 13. הֵעֵזָה ohne Verdoppelung des ע vgl. *Ew.* § 193 b. *Ges.* § 6, 2 Anm. 11; *sie macht frech ihr Antlitz*, etwas anders 21, 29. Qoh. 8, 1. Deut. 28, 50. — V. 14—20. Die verlockende Rede der Frau beginnt damit, dass sie den Jüngling als einen durch glücklichen Zufall gefundenen Theilnehmer an einer gerade heute in ihrem Hause bereiteten reichlichen und nicht aufzuschiebenden Mahlzeit begrüsst 14 u. 15, ihm sagt wie ein schön geschmücktes Lager seiner warte 16 u. 17, und ihn auffordert die Nacht bei ihr zuzubringen, was er ohne Gefahr könne, da ihr Mann auf einige Tage verreist sei 18—20. V. 14. *Dankopfer lagen mir ob* in Folge von Gelübden, *heute habe ich bezahlt meine Gelübde*, indem ich das gelobte Thier opferte. Characteristisch den זבחי שלמים war es, dass Jahve und den Priestern nur ein Theil des Opferfleisches gehörte, ein

anderer aber zum Zweck einer Festopfermahlzeit den Opfernden zufiel und zwar musste dasselbe bei den זבחי שלמים, die in Folge von נדר oder als נדבה dargebracht wurden, spätestens am zweiten Tage verzehrt werden, was am dritten Tage noch übrig war, wurde verbrannt vgl. Lev. 7, 16. Auf diese Mahlzeit bezieht sich V. 14f. — V. 15. *desshalb*, um irgend einen zur Theilnahme aufzufordern, *bin ich ausgegangen* u. s. w. — V. 16. מרבדים nur noch 31, 22 ist hier der zweite Accusativ, *mit Teppichen Del.* übers.: *Pfühle* LXX *κειρίαι Aqu. Theod. περιστρώματα Symm.* 31, 22 *ἀμφιτάπους Syr.* (*Targ.*) ܠܚܡܨܐ; ebenso hängen die Worte in b als zweiter Accusat. von רבדתי ab: *mit bunten Decken von ägyptischem Garn;* חטבות ist nicht mit חטב (חצב) *Holzhauen* vgl. حَطَبٌ *Brennholz* zusammenzustellen (*Berth.* vgl. Graec. Venet.), denn in der Bedeutung: *Striemen machen* findet es sich nie, sondern mit חטב = خَطِبَ gestreift, buntfarbig sein also: *gestreifte, buntfarbige Decken. Hitz.* wollte חטבות mit عُطْب *Baumwolle* zusammenstellen, weil alles darauf ankomme, dass man weich und angenehm liege, aber schon *Del.* hat treffend darauf hingewiesen, dass das Angenehme eines Bettes auch durch den Eindruck, welchen dessen Kostbarkeit auf das Auge macht, gesteigert wird. LXX übersetzen 16b *ἀμφιτάποις δὲ ἔστρωκα τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου* ebenso *Syr.* (*Targ.*) ܘܦܘܪ̈ܣܐ ܡܨܝܪ̈ܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. — Apposition zu חטבות ist אטון, das sich nur hier findet, es ist eig. wohl nichts als „Zeug". *Del.: Gezwirn, Fadenwerk*, aber es muss doch wohl, da es hier offenbar חטבות erklären resp. näher bestimmen soll, eine speciellere Bedeutung empfangen haben, möglich dass an gestreiftes, buntfarbiges Zeug aus ägyptischer Leinwand zu denken ist (*Kamph.*) vgl. *ὀθόνη, ὀθόνιον.* — V. 17. נפתי von נוף das sich im Qal nur hier findet, eig. *sich erheben, hoch sein*, trans. *emporheben, hin- und herbewegen* = הניף hier mit doppeltem Accuss., ist schwerlich zu übersetzen: ich habe angeschwungen d. i. durchräuchert mein Bett mit Myrrhe (*Hitz.*), sondern: *ich habe benetzt* wie das Hiph. Ps. 68, 10, so dass die drei Arome in aufgelöstem flüssigem Zustande waren und aus einem hin- und hergeschwenktem Gefäss gesprengt wurden (*Del.*). מר Myrrhe, das Harz des Balsamodendron Myrrha; אהלים auch אהלות Ps. 45, 9. Cant. 4, 14 Aloe, ein wohlriechendes Holz, das wahrscheinlich von dem in den Gebirgen Cochinchinas wachsenden Aloexylon Agollochon Lour. kommt, doch scheinen auch andere Baumarten als Aloeholz in den Handel gekommen zu sein vgl. *Delitsch* in *Riehm* HWB. p. 47f. קִנָּמוֹן *κίνναμον*, cinnamum Zimmt, die eigentliche Heimath des echten Z. ist Ceylon und die Ostküste Afrikas, hier wächst der Laurus Cinnamomum, dessen innere Rinde das Z. liefert vgl. Cant. 4, 14. — V. 18. Das Qal נרוה *wir wollen in vollen Zügen trinken Liebkosungen*, deren Genuss Cant. 1, 2 mit dem des Weines verglichen wird; die aus עלץ

oder עלי erweichte Form עלס in unserem Buche nur hier vgl. Ij. 20, 18. 39, 13 das Hithp. vielleicht im reciproken Sinn vgl. *Syr.* (*Targ.*); die Plurale דודים, אהבים wohl nicht zum Ausdruck des Abstractum *Zärtlichkeit*, *Liebe*, sondern wie unser Plural *Liebeleien.* — V. 19. Der Gatte ist *gegangen auf einen Weg fernhin*, מרחוק was *von fern* ist, liegt fernhin vgl. *Ew.* § 218 c; das Wort ist dem דרך lose untergeordnet, um das Ziel des in Rede stehenden Weges als ein fernes zu bezeichnen vgl. *Ew.* § 287 d. — V. 20. Das Mitnehmen des Geldbeutels lässt auf längere Abwesenheit schliessen; bis *gegen den Tag des Vollmondes hin* (nur noch Ps. 81, 4 in der Form כֶּסֶה, die Bedeutung ist durch ܟܣܐ gesichert) müssen demnach noch einige Tage sein. — V. 21. *Sie hat ihn überwunden* eig. *gebeugt durch die Fülle ihrer Lehre*, und nachdem das geschehen ist *treibt sie ihn fort* (Imperf.) *durch die Glätte ihrer Zunge.* Gut macht *Del.* hier auf die Klimax aufmerksam: erst beugt d. i. überwindet (vgl. 1 Reg. 11, 3) sie ihn und bricht seinen inneren Widerstand, hernach reisst sie ihn mit sich fort. לקח sonst 1, 5. 9, 9 die Lehre, hier wohl ironisch von der blendenden Rhetorik der Buhlerin. — V. 22f. reden nicht davon, dass jeder solchen Lockungen Nachgebende in sicheres Verderben rennt (*Ew. Berth.*) sondern die Verse weisen auf die practische Folge, welche aus dem V. 21 angegebenen Thatbestande sich ergiebt, das Part. will die Nachfolge als gleichsam vor den Augen des Beobachters vgl. V. 7 ff. sich vollziehend darstellen. פתאם weist darauf hin, wie jener Jüngling das letzte Zaudern vor dem entscheidenden Schritt überwindet und alle weiteren Bedenken unmöglich macht dadurch dass er, der während der vorhergehenden Unterredung noch draussen auf der Gasse sich befand, dem Weibe plötzlich ins Haus folgt. Er rennt dem unvernünftigen Thiere gleich in sein Verderben, das sagt die erste Vergleichung, über deren Auffassung kein Zweifel sein kann. כשור ist Praedic. und אל טבח יבוא ist Relativsatz. Was aber will 22b sagen? *Berth.* übersetzte: *und wie zu einer Fusskette zur Züchtigung des Thoren gelegt*, er ergänzt also aus den Vorhergehenden ein אל, ähnlich schon *Luth.: und wie zur Fessel da man die Narren mitzüchtiget*, während *Chr. B. Mich. Fleisch.* u. A. erklären: et veluti in compede ibat ad castigationem stulti, aber weder die Ergänzung eines אל resp. ב ist ohne Bedenken noch auch der so gewonnene Sinn ansprechend, der Parallelismus ist so zerstört. Das letztere gilt auch gegen *Ew. Kamph.*, welche erklären jener Jüngling folgt „wie wenn eine verborgene Fussangel plötzlich sich aufthut zur Strafe eines unvorsichtigen Narren, der geht, wohin er nicht gehen sollte“, ein weder ansprechender noch klarer Gedanke; auch *Umbr.'s* Erläuterung, nach welcher tert. compar. die reine Passivität ist: er folgt ihr *der Fussfessel gleich zur Züchtigung des Bösewichts* empfiehlt sich nicht, da die in den parallelen Gliedern sich findenden כשור und כצפור hier ein lebendiges Wesen erwarten lassen. Das haben schon die alten verss. gefühlt, wenn LXX *ὥςπερ κύων Syr.* (*Trg.*) ܐܝܟ ܟܠܒܐ übersetzen, ohne dass sie wohl

einen andern Text vor sich gehabt haben vgl. *Lag.*, nicht anders ist es wohl mit *Symm.* *σκιρτῶν*. *Hitz.* suchte zu helfen, indem er dies Versglied zu V. 23 zog und lesen wollte כִּי לְכַס, *denn der Thor ärgert sich über Verweis.* Aber in diesem Falle erwartete man zur Vermeidung von Missverständnissen eine andere Stellung des אויל, auch fügt sich der so gewonnene Sinn keineswegs gut in den Zusammenhang, was sollte כי hier begründen? Die beste Lösung der Schwierigkeit hat *Del.* gefunden, welcher mit Umstellung von עכס und אויל liest: וּכְאֱוִיל אֶל־מוּסַר עֶכֶס: *und wie ein Verrückter* resp. *wie ein Wahnwitziger zur Züchtigung mit Fussfesseln.* Freilich kommen עכסים Jes. 3, 18 nicht als Strafwerkzeuge sondern als Schmuckgegenstände in Betracht, aber nichts zwingt uns zu der Annahme, dass sich darin die Bedeutung von עכס erschöpft habe, denn an sich bedeutet es ja nichts als *Fessel*, zugleich erinnert *Del.* an das arab. عِكاس, ein Strick, womit das Kameel an Kopf und Vorderfüssen festgemacht wird vgl. *Schult.* zu V. 22. Durch diese Erklärung ist der Parallelism. hergestellt: war der Jüngling 22ª dem unvernünftigen Thiere gleichgestellt, das blind in sein Verderben läuft, so hier dem Verrückten oder wahnwitzigen Frevler, der schimpflicher Strafe zugeführt wird. Stellen wie 1, 7. 16, 22 machen es begreiflich, wie es zu einer derartigen Umstellung kommen konnte. Auch V. 23 bietet in der jetzigen Form nicht geringere Schwierigkeiten, denn 23ª schliesst sich an V. 22 nicht an, weder so, dass der Halbvers auf die beiden Vergleichungen, noch so, dass er über dieselben auf הולך sich beziehen könnte, im letzteren Falle wäre schon das bedenklich, dass nach diesem Satz mit עד, der sonst meist den Abschluss eines Zustandes, einer That bezeichnet, der folgende Satz durch eine neue Vergleichung die Beschreibung der That des Jünglings wieder aufnimmt. (LXX, welche אויל von 22 fin abtrennen und zu V. 23 als אַיָּל ziehen: *ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ*, ebenso *Syr.* (*Trg.*) sind für das richtige Verständniss ohne Bedeutung.) Das hat schon *Hitz.* veranlasst den Satz עד יפלח חץ כבדו an das Ende von V. 23 zu stellen, ihm folgt *Del.*, so dass also V. 23 mit einer neuen Vergleichung beginnt, welche die Blindheit hervorhebt, mit der jener Jüngling in sein Verhängniss rennt. In dem folgenden Satz ולא ידע ist der Jüngling wieder Subj., ב ist das Beth pretii vgl. Num. 17, 3 und היא steht im Sinne des Neutr. vgl. Lev. 10, 3 u. oft, gemeint ist natürlich die Buhlerei. Diese Sorglosigkeit und dies Unbekümmertsein um die Folgen — denn das ist לא ידע — geht so lange, bis ihn der Todespfeil durchbohrt hat. Wie oft steht עד als Conj. im Sinn von עד כי oder עד אשר; wie hier von einem Zerspalten der Leber so ist Ij. 16, 13 von dem der Nieren die Rede, hier vielleicht gerade die Leber genannt, wie *Del.* vermuthet, weil in ihr sich schmerz- und leidvolle Affectionen fühlbar machen vgl. Aeschyl. Agam. 801 oder „weil die Leidenschaft sinnlicher Liebe sich nach alterthümlicher Vorstellung in der Leber reflectirt“, vgl. Horat. Od. 1, 25. 15. Mit diesem Hinweis auf das Ende des also bethörten und seiner Leidenschaft blindfolgenden Jünglings ist die Erzählung zum Abschluss gekommen, mit

den folgenden Versen 24—27 wendet der Verf. sich wieder direct an seine Zuhörer, indem er mit ועתה die abschliessende, durch das vorhergehende begründete Ermahnung einführt. Zu יֵשְׂטְ von שׂטה und zu תֵּתַע von תעה vgl. *Ges.* § 75 Anm. 3 b. *Ew.* § 224 c. — V. 26. רבים und עצמים sind schwerlich *mächtige* und *starke* (*Berth.*) sondern „*viele*" und „*zahlreiche*" wie Ps. 35, 18. Jo. 2, 2. Mich. 4, 4; רבים kann praedicativisch mit חללים verbunden werden, so dass הפילה Relativsatz ist, dafür spricht 26b; es kann aber auch übersetzt werden: denn viele Erschlagene hat sie niedergestreckt, über die Stellung von רבים in diesem Fall vgl. Neh. 9, 28. Ueber die Bedeutung des Suff. in הרגיה vgl. *Ew.* § 288 b. — V. 27. *Voller Wege zur Scheol ist ihr Haus*, insofern die Wege mannigfach sind, die den Ehebrecher zum Verderben führen, wer einmal der Ehebrecherin Haus betreten, geht auf die eine oder andere Art zu Grunde vgl. 2, 18. Das Praedik. im Plur. bei dem Subj. im Sing. und umgekehrt findet sich oft vgl. 16, 25. Jer. 24, 2. *die hinabführen zu den Kammern*, den geheimnissvollen Räumen 18, 8, *des Todes* 9, 18. 5, 5.

Cap. 8. Nicht im Dunkel der Nacht heimlich den Einzelnen verlockend wie die Ehebrecherin 7, 8 ff., vielmehr laut und vernehmlich an den besuchtesten Orten, ja an diesen grade vorzugsweise redet die Weisheit 1—3. — Sie wendet sich an alle Menschen 4, besonders an die Unerfahrnen 5 mit dieser Aufforderung: höret auf mich, da ich nur edel, wahr und gerecht rede 6—9; nehmet meine Mahnung lieber an als Gold und Silber, denn ich bin mehr werth als Perlen und Edelstein 10 f. — Dass sie das kostbarste Gut sei, beweist die Weisheit in einer schwungvollen dichterischen Beschreibung ihrer selbst 12—31, welche in zwei Absätze zerfällt: 1) 12—21 ich verfüge über die rechte Klugheit und die rechte Einsicht, ich besitze die Eigenschaften, ohne welche Herrscher ihr Regiment nicht führen können 12—16, ich liebe die, welche mich lieb haben, und schenke ihnen die höchsten Güter 17—21; 2) 22—31 ich bin das Erste von allen Geschöpfen Gottes, früher geschaffen als Gewässer, Berge, ja als die ganze Erde 22—26, ich bin dabei gewesen, als Jahve die Welt erschuf, nicht nur als Zeuge, sondern als Künstlerin stand ich ihm zur Seite und bewegte mich seitdem wie ein munteres Kind in nie aufhörender scherzender Geschäftigkeit vor Jahve's Antlitz auf dem Erdkreise und unter den Menschen 27—31. — Die mit עתה eingeführte, nun hinreichend begründete und abschliessende Ermahnung, auf die Weisheit zu hören 32—36, kehrt zu dem Anfange 1—11 zurück.

V. 1—3. Vgl. zu 1, 20—33. Die Frage mit הֲלֹא setzt voraus, dass von einer allgemein bekannten und zugegebenen Thatsache die Rede sein soll. *Auf dem Gipfel von Höhen am Wege*, damit die des Weges ziehenden gleich auf sie aufmerksam gemacht werden. בית נתיבות ist nicht ein Haus, welches da steht, wo mehrere Strassen ineinander laufen (*Umbr.*) ebenso wenig hat man nöthig בית als Verstärkung von בין zu nehmen wie Ez. 41, 9. Jj. 8, 17. *Ew.* § 217 g (*Berth. Hitz.* nach Vorgang von den alten verss.) sondern dies בית נתיבות entspricht genau dem syr. ܒܝܬ ܐܘܪ̈ܚܬܐ, der Uebers. des griech.

διέξοδοι τῶν ὁδῶν der Ort, wo mehrere Wege zusammenstossen. Weder in diesem Gebrauch von בית noch auch in מרומים, das *Hitz.* mit Unrecht auf die Bergeshöhen beschränkt vgl. מרומי קרת 9, 3. 14 liegt ein Grund zur Ausscheidung dieses Verses. *Zur Seite der Thore, am Ausgange der Stadt, im Eingang der Thore,* d. i. diesseits und jenseits und innerhalb der Thore, also an den vielbesuchten Plätzen und Wegen in der Nähe der Thore und in den Thoren selbst. Zu תָּלֹנָּה s. 1, 20.

V. 4—11. V. 4. קולי ist nicht untergeordneter Accusat. zu dem noch in [b] fortwirkenden אקרא, und ich rufe *mit meiner Stimme* d. i. laut (*Berth.*), sondern 4[b] ist Nominalsatz: *und meine Stimme ergeht an die Menschenkinder* אישים st. אנשים eine späte Bildung, die sich noch Ps. 141, 4. Jes. 53, 3 findet. — V. 5. Zu [a] s. 1, 4, *und ihr Thoren lernet kennen Einsicht,* לֵב in dieser Bedeutung 15, 32. 17, 16. 19, 8. Unmöglich ist es natürlich, das zweite הבינו im andern Sinn als das erste zu nehmen: *ihr Thoren werdet verständig in eurem Herzen* (*Syr.* (*Trg.*) *Graec. Venet.*), in diesem Fall hätte schon das Suff. bei לב nicht entbehrt werden können, ebenso wenig ist das 2. הבינו *zur Einsicht bringen*, sondern es bedeutet in [a] u. [b] Einsicht gewinnen in das, was ערמה und was לב ist; ein Grund in [b] הכינו zu lesen (LXX *Arnoldi*, *Hitz.*) liegt nicht vor. — V. 6 נגידים ist nicht Abstract. wie das parallele מישרים, wie *Berth.* will, der es als Accus. auffasst zur Bezeichnung des Adv. = auf edle Weise, sondern der Plur. Masc. steht hier wie sonst der des Femin. im neutrischen Sinn vgl. *Ew.* § 172 b, entweder ist es: *Fürstliches* = *Edles*, so *Del.* vgl. *σεμνά* der LXX und *ἡγεμονικά Symm. Theod.*, dafür scheint 22, 20 zu sprechen vgl. auch 16, 13, oder *Offenbares* d. i. klare, augenscheinliche Wahrheiten, eine Bedeutung, die sich aus der ursprünglichen von נגד *hervorragen*, *augenfällig sein* ergiebt vgl. V. 9, so schon *Syr.* (*Trg.*) *Hitz. Zöckl. Kamph.* u. A. מפתח שפתי nur hier, *meiner Lippen Oeffnung* = was meine Lippen auch aussprechen mögen *ist grade* vgl. 23, 16. — V. 7 begründet die Aufforderung zu hören in V. 6 weiter, daher das neue כי, dessen Kraft bis V. 9 reicht; *denn Wahrheit redet mein Gaumen* eig. *sinnt mein Gaumen*, schwerlich aber steht das Sinnen als Denken und stille Erwägung dem Sprechen gegenüber, denn jenes kann doch nicht dem חך, der Werkzeug der Rede ist, zugeschrieben werden, sondern הגה hat hier die auch sonst verbürgte Bedeutung: *reden* vgl. Ps. 35, 28. 37, 30. Ij. 27, 4 etc. — V. 8. Ueber das ב in בצדק *in Gerechtigkeit* = gerecht vgl. *Ew.* § 217 f. — V. 9. נכחים und ישרים bilden den Gegensatz zu *verdreht* und *verkehrt* in V. 8; *für den Verständigen* d. i. für den, der nicht nach Thoren Art meine Mahnung verachtet, *sind meine Worte aufrichtig*, eig. gerade vor sich hin, indem sie zu dem Ziel hinführen, das sie verheissen, *und gerade für jeden der Erkenntniss erfasst;* so kann der Plural מצאי *die erfassenden* = jeder der erfasst mit dem Sing. מֵבִין wechseln. Das Partic. im Sinn des Perf. vgl. *Ew.* § 335 b. — V. 10. *Nehmt hin meine Zucht und nicht Silber* d. i. wenn ihr die Wahl habt, nehmt sie lieber als Silber, so liegt in [a] eine Vergleichung,

nur in anderer Weise ausgedrückt als durch מִן in b: *und lieber Erkenntniss als auserwähltes Gold* V. 19. 3, 14. Statt ולא כסף hat a ואל כסף, weil ein dem קחו entsprechender juss. תקחו zu ergänzen ist. In b kann נבחר nicht als Praed. im neutrischen Sinn stehen: und Erkenntniss ist besser als Gold (*Hier. Kim.* u. A.) denn weder passt eine derartige Aussage gut als paralleles Glied zu der Mahnung in a noch würde sich dabei V. 11 recht anschliessen, da ja V. 11 identisch wäre mit 10b in diesem Sinn. — V. 11 s. zu 3, 14—18.

V. 12—21. — V. 12. Das Perf. שכנתי *ich habe zur Wohnung genommen* drückt den Begriff unseres Präsens *ich bewohne* aus, daher neben dem Imperf. אמצא in b; hier statt ב mit dem Accusat. wie 2, 21. 10, 30 etc. *Ich bewohne die Klugheit;* nach *Umbreit*, sofern die Klugheit die schützende Wohnung der Weisheit im Leben ist; aber sie die offenhervortretende V. 1—3 sucht und bedarf solchen Schutz nicht. Nach *Zöckl.* u. A., sofern die Weisheit mit der Klugheit wie mit einer vertrauten Freundin zusammenwohnt; aber bewohnen ist nicht zusammenwohnen und nicht ist es passend, dass dieser Auffassung gemäss die so hoch gestellte Weisheit auf einer Linie mit der Klugheit erscheint. Vielmehr setzt dieses, dass die Weisheit die Klugheit bewohnt, ihre freie Verfügung über die Klugheit wie über ein ihr zugehörendes Haus voraus, und der bildliche Ausdruck bedeutet: *sie gehört mir, ist mein Eigenthum;* Bestätigung dieser Auffassung giebt das parallele אמצא in b und der entsprechende Ausdruck in V. 14 *mir gehört Rath*, vgl. auch 1 Timoth. 6, 16 wo οἰκῶν neben μόνος ἔχων vorkommt und den Sprachgebrauch in der chald. und in der hebr. Sprache der späteren Juden vgl. *Buxtorf* lex. rabb. talm. s. v. שכן. *Und die Erkenntniss sinniger Rathschläge erfasse ich*, d. i. wenn ich solche Rathschläge erkennen oder auffinden will, so liegen sie nicht ausserhalb des Bereiches meiner Macht, so stehen sie mir zu Gebote. *Hitz.* hat diese VV. 4—12 als später eingeschoben erklärt, theils weil kein rechter Gedankenfortschritt sich findet, sondern der Abschnitt an mannigfachen Wiederholungen leidet, theils wegen jener offenbar späten Bildung אישים V. 4. Der letzte Grund hat nur für den Bedeutung, der in diesen capp. den ältesten Bestandtheil der Spruchsammlung sieht, und auch jener erste verliert sein Gewicht, wenn man andere capp. vergleicht, die nicht minder reich an derartigen Wiederholungen sind. — V. 13a ist nicht noch von אמצא abhängig (*Berth.*), ebenso wenig hat man ein Recht שָׂנֵאתִי und יָרֵאתִי zu lesen (*Dathe, Döderl.*), vielmehr ist 14a ein selbständiger Nominalsatz: *Jahve fürchten ist Hassen des Bösen* vgl. Ij. 28, 28. Statt des sonst bezeugten שִׂנְאַת Deut. 1, 27 etc., das auch zum Subst. wird und den Artikel empfängt 2 Sam. 13, 15, ist hier die Form שְׂנֹאת gewählt, um das Wort als Praedik. um so deutlicher heraustreten zu lassen vgl. *Ew.* § 238 e. *Ges.* § 74, 3 Anm. 2. (*Hitz.*) 13a ist gleichsam der Obersatz, aus ihm folgert 13b, wobei natürlich die enge Beziehung zwischen Gottesfurcht und Weisheit als bekannt vorausgesetzt ist und auch vorausgesetzt werden konnte vgl. 1, 7. 9, 10, es ist daher auch keineswegs ein derartiger allgemeiner Satz wie 18a hier in der Beschreibung der Weisheit und der

Aufzählung ihrer Eigenschaften verwunderlich (gegen *Berth.*). Die beiden Synon. גאה und גאון sind mit Absicht miteinander verbunden, um den Begriff seinem ganzen Umfang nach auszudrücken: Die Demuth ist eben die grösste Tugend, darum hasst die Weisheit die Selbstüberhebung in allen Gestalten (*Del.*). דרך רע s. zu 2, 12. *Mund der Verkehrtheit* 10, 31. 2, 12. — V. 14. *Rath, Einsicht, Stärke* sind auch Jes. 11, 2 als Eigenschaften des rechten Herrschers genannt; über תּוּשִׁיָּה s. zu 2, 7. Mit לִי *mir gehört*, wechselt אֲנִי *ich bin Einsicht*; doch könnte man auch vor dem Pronom. אני das ל aus a ergänzen, in welchem Falle, eben weil ל nicht wiederholt ist, אני stehen muss in der Bedeutung von לי. — V. 15f. Ohne diese Eigenschaften kein Regiment, daher heisst es: *durch mich Könige herrschen*; in 15b ist בי zu ergänzen; צדק ist nicht untergeordneter Accusat. = *gerecht* (*Berth.*) sondern Accus. des Obj., so dass צדק den חֹקְקֵי אָוֶן Jes. 10, 1 gegenübersteht. In 16b schliessen die ohne Copula hinzugefügten Wörter כל־שפטי ארץ rasch die Aufzählung der einzelnen Arten von Herrschern ab: *kurz alle Richter der Erde. Syr. Chald. Vulg.* viele Mss. und Drucke, ebenso *R. Norzi* u. Neuere wie *Berth.* wollen כל שפטי צדק lesen, aber das ist offenbar eine Verbesserung des ursprünglichen Textes durch die Hand eines über die Allgemeinheit des Ausdrucks bedenklichen Lesers, in der That erwartet man hier am Schluss der Aufzählung eine derartige zusammenfassende Formel wie das auch sonst vgl. Ps. 148, 11 (2, 10) sich findende כל שפטי ארץ. — Auch diese VV. 14—16 streicht *Hitz.* als Einschiebsel, hauptsächlich wegen der Berührung von V. 15 mit Ij. 12, 13 (16) und VV. 15. 16 mit Jes. 32, 1 (10, 1), ein Grund, der bedeutungslos für die wird, welche in diesen capp. ein späteres Literaturprodukt sehen. — V. 17. Im Ktib אהביה ist das Suff. nicht auf יראת יהוה V. 13 zu beziehen (*Hitz.*), was selbst bei Ausstossung von V. 14—16 nicht ohne Bedenken ist, sondern geht auf die חכמה; das hat keine Analogie an Jud. 16, 18 vgl. *Keil* z. d. St., noch an Ps. 62, 5, höchstens liesse sich 1 Sam. 22, 17 herbeiziehen, wenn nicht die Lesart des Ktib hier ebenfalls beanstandet wäre. *Ew.* hat mit Recht zur Rechtfertigung des Ktib sich vielmehr auf V. 11 berufen, wo die חכמה von sich wie von etwas ausser ihr seiendem redet. Die alten Ueberss. ebenso mehrere Mss. u. Editt. haben das Qri אֹהֲבַי. Zu אֵהָב einer Construction aus אֶאֱהַב vgl. *Ew.* § 192 d. *Ges.* § 68, 1. Zu b s. 1, 28. — V. 18. Vgl. 3, 16. אתי *bei mir* = mein Eigenthum, was ich anderen schenken kann. עָתֵק nur an dieser Stelle, vgl. עָתִיק Jes. 23, 18. *Ew* § 149 e, Adject. zu הון; das Wort bedeutet *alt, altehrwürdig, edel, kostbar. Hitz.* geht von der Grundbedeutung von עתק aus: *fortrücken, vorwärtskommen* und nimmt עָתֵק als intrans. Part. wie רָחֵק, so dass also הון עָתֵק *wachsend Vermögen* ist vgl. Ps. 62, 11, doch findet sich das Wort sonst in diesem Sinn nie. Eher könnte man an die alten vom Vater auf den Sohn vererbten Schätze denken. Was צדקה hier bedeute, erklären V. 20 f. — V. 19 s. zu 3, 14. *Meine Frucht* erinnert daran, dass die Weisheit 3, 18 עץ חיים genannt war. — V. 20 f. יש in 21 will man in der gewöhnlichen Bedeutung auffassen: *damit ich erben lasse, die mich*

lieben, *ist*, nämlich mir = habe ich Macht; degegen 1) dass nicht יש־לי sondern יש steht, 2) dass יש nicht vor להנחיל steht, 3) dass dann das Object zu להנחיל fehlen würde; יש muss Subst. sein, in ähnlicher Bedeutung wie תּוּשִׁיָּה, also etwa *wirkliches dauerndes Gut* bedeuten, Septuag. ὕπαρξις. Der Zusammenhang ist dieser: *auf dem Wege der Gerechtigkeit wandle ich und mitten auf den Pfaden des Rechts, damit ich besitzen lasse, die mich lieben, Güter und anfülle ihre Vorrathshäuser*, nämlich weil ich auf den Wegen des Rechts gehe, müssen die, welche mich lieben, nothwendig gerechten Wandel führen, den Gerechten werden aber Güter und Reichthümer zu Theil; von diesem Erfolge aus stellt sich die Sache so: ich gehe auf den Wegen des Rechts, damit ich besitzen lasse u. s. w. Das Pi. הִלֵּךְ drückt den Ernst und Eifer aus, mit dem sie auf dem Pfade der Gerechtigkeit wandelt. Hinter V. 20 haben LXX den Zusatz ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι, der, wie schon *Jaeger* bemerkte, hier schwerlich an seiner richtigen Stelle steht, „da Niemand die Eintheilung seiner Rede in die Mitte seines Vortrages setzen wird" vgl. *Lag.*

V. 22—31. In der ganzen Welt und in allen Werken der Schöpfung offenbart sich die Weisheit; sie muss also, wenn sie als selbständige Persönlichkeit aufgefasst wird, früher da gewesen sein als die ganze sichtbare Welt und demnach zuerst von Gott geschaffen sein. Dass sie zuerst geschaffen ist, wird 22—26 beschrieben. — V. 22. Die altorthodoxen Erklärer, weil sie den Begriff der Schöpfung von der Weisheit d. i. nach ihrer Auffassung von dem λόγος fern halten wollten, fassen קָנָנִי mit *Aqu. Symm. Theod. Vulg.* so auf: *Jahve besass mich*; Septuag. richtig: *er schuf mich*, ἔκτισέ με, so auch *Syr.* (*Chald.*), vgl. Ij. 28, 26 ff. Sir. 1, 4. 7. 24, 8 f. Sap. 8, 3 f. 9, 9. ראשית דַּרְכּוֹ, zweiter Accusativ zu קנני (LXX *Aqu. Symm. Theod.*), *als Erstling seines Weges* oder wie *Chald.* und *Syr.* gleich übersetzen *seiner Schöpfung* vgl. Ij. 40, 19. Möglich übrigens, dass mit LXX *Symm.* דְּרָכָיו zu lesen ist, wofür sowohl das parallele Glied wie Ij. 40, 19 geltend zu machen ist (*Hitz.*). *Hieron.* las in seinem Text, wie er ausdrücklich bemerkt ep. CXL ad Cyprian. vgl. *Del.*, בראשית und übersetzte dementsprechend, ebenso *Syr.* (*Trg.*); auch ohne diese Lesart ist diese Uebersetzung möglich, aber offenbar ist jene vorzuziehen. קדם מפעליו übers. die alten verss. alle: *vor seinen Werken*, ebenso *Berth. Umbr.* u. A., aber sonst hat קדם diese Bedeutung nicht, es wäre ein Aramaismus = קֳדָם resp. מִן־קֳדָם, dazu kommt, dass die Weisheit ja selbst als ein Geschöpf und Werk Gottes dargestellt wird, es wird daher richtiger zu übersetzen sein: *als frühestes seiner Werke* (*Hitz. Del.*), denn קדם eig. das *räumliche*, dann *zeitliche Vornsein* bezeichnet auch den Gegenstand, an dem dies Vornsein zur Erscheinung kommt. מִפְעָלָיו findet sich nur hier; seine Werke müssen die sichtbaren Werke der Schöpfung sein. מֵאָז *von längst her*, Ps. 93, 2. — V. 23 entfaltet den Begriff מאז *Von Alters her bin ich eingesetzt* nicht: *gesalbt* (*Berth.* u. A.), denn weder נסך noch סיך findet sich in diesem Sinn, sondern die Grundbedeut. ist die des *Hingiessens*, woraus sich die

des *Hinstellens*, *Einsetzens* entwickelt vgl. *Hupf. Del.* zu Ps. 2, 6 vgl. *Aqu.* κατεστάθην *Symm.* προεχειρισμαι. Vulg. ordinata sum. Den VV. 22. 24 f. entsprechender ist die Auffassung von *Ew. Hitz.*, welche נסכתי als Niph von סכך weben fassen: *von Alters her bin ich gewirkt* vgl. Ij. 10, 11. Ps. 139, 13 und zur Form *Ew.* § 197 b. *Ges.* § 67 Anm. 5. מראש *von Anfang her* Jes. 48, 16. — V. 24. *Als noch nicht waren die Quellen die wasserschweren*; neben מעינות auch das Masc. מעינים Ps. 104, 10, wesshalb das Mascul. des Adject. נִכְבַּדֵּי um so weniger auffällt. Zum dag. forte im ד von נכבדי vergl. *Ew.* § 214 b. — V. 25. *Ehe noch die Berge hineingesenkt waren* wohl nicht in der Erde Tiefen (*Berth.* u. A.), sondern in den Meeresboden vgl. Ps. 104, 8 (*Ahron b. Jos.* bei *Del.*). — V. 26. עד drückt nicht die Steigerung von בְּאֵין und בְּטֶרֶם in der weiteren Aufzählung aus (*Berth.*), sondern ist im Wesentlichen synon. mit בטרם = *während noch, so lange noch* vgl. *Ew.* § 337 c also: *als er noch nicht gemacht hatte* (Gen. 2, 4) *Erde und Triften und die Summe* (ראשׁ Ps. 139, 17) oder die Masse *der Staubschollen des Erdkreises.* Das ו vor חוצות verbindet entweder das Ganze und seine Theile oder es fügt zum ersten Begriff ein Neues, dann muss ארץ das bebaute Land sein und חוצות „die Gegenden ausserhalb des jedesmaligen Landes, die auch nicht zu einem andern gehören, die Wüste, wohin man hinausgeht" (*Hitz.*) LXX ἀοικήτους. Unmöglich ist unter ראשׁ עפרות תבל der Mensch zu verstehen: das Haupt des vielen Staubes der Erde (*Umbr.* vgl. *Raschi*). — V. 27—31. Zunächst V. 27 ist von der Feststellung des Himmelsgewölbes die Rede. *Als er einen Kreis abmass auf der Fläche der Tiefe* wird von *Del.* so erkl.: Jahve habe über des Wasserschwalles Fläche einen Kreis abgesteckt, um diesem d. i. den Meeren, Quellen, Flüssen einen festen Bezirk anzuweisen, aber schwerlich hätte der Dichter על פני תהום schreiben können, wenn er hätte sagen wollen, dass Gott der תהום eine Grenze festgesetzt, dazu kommt, dass bei dieser Auffassung V. 27 identisch ist mit V. 29, auch חוג unerklärt bleibt, das ist nach Ij. 22, 14 der Himmelskreis, demgemäss ist hier von der Feststellung des Himmelsgewölbes auf den die Erde umspülenden Wassern die Rede vgl. Ij. 26, 10. *Del.* leugnet freilich, dass im A. T. die Vorstellung von einem die Erde umspülenden Okeanos eine Begründung habe, hat sich aber später offenbar eines Besseren überzeugt vgl. Comment. (2. Aufl.) zu Ij. 26, 10. חקו ohne Dag. wohl um den Inf. von dem Subst. c. Suff. zu unterscheiden. — V. 28 redet von der oberen Wassermasse. *Als er festigte die Wolken oberhalb*, nämlich מִמַּעַל לַחוּג V. 27 oder nach Gen. 1, 7 מֵעַל לָרָקִיעַ. *Als fest wurden die Quellen der Fluth*, d. i. der grossen durch die רקיע von der Erde getrennten Wassermasse Gen. 7, 11. Da ב hier immer, wie *Elst.* behauptet, eine Schöpferthätigkeit Gottes einführt, so wollte er mit LXX *Syr.* (*Trg.*) übers.: *als er festigte die Quellen der Fluth*, aber das fehlende Suff. beim Inf. spricht offenbar für die obige Auffassung, für welche sich auch der durchgehende intrans. Gebrauch von עזז geltend machen lässt. Freilich ist neben der obigen Uebers. wohl auch die andere von *Fleisch.* möglich: *als die Quellen der Fluth mit Macht hervorbrachen*, ähnlich

Zöckl., *Hitz.* u. A., die zu מים עזים erinnern Jes. 43, 16. Die Form עִינוֹת statt עֵינוֹת nur hier, der Vocalübergang hat seine Analogie an den verbis ל״ה, deren Diphthong a j vor consonantisch anlautenden Afformativen in ē durchgängig übergehen sollte, statt dessen findet sich aber im Qal stets î vgl. *Ges.* § 75, 2. — V. 29 redet von der Scheidung des Meeres und des trockenen Landes vgl. Jer. 5, 22. Ij. 38, 8 ff. Das Suff. in פיו beziehen *Berth.* u. A. auf יָם und nehmen פֶּה in der Bedeutung *Rand* oder *Ufer* Jes. 19, 7, gleichbedeutend mit גבול Ps. 104, 9. Aber mit Recht ist dagegen geltend gemacht, dass פה sich in der Bedeutung *Ufer*, wofür sonst שפה erscheint, nicht nachweisen lässt, es ist immer auch Jes. 19, 7 in solcher Verbindung: ***Mündung***, dazu kommt dass neben den Suff. der 3. Pers. bei den Inff.. die sämmtlich auf Gott gehen, auch dieselbe Beziehung der Suff. in חֻקּוֹ und פיו am wahrscheinlichsten ist, man wird פה daher wie auch sonst vgl. Qoh. 8, 2 = *Ausspruch*, *Gebot* nehmen müssen. Zur Construction des Satzes 'ומים וגו vgl. *Ew.* § 136 a. 338 a. בְּחוּקוֹ ist nicht = בְּחֻקְּקוֹ (*Hitz.*), sondern ist nichts als jenes plene geschriebene בְּחֻקּוֹ aus V. 27. LXX lassen die beiden ersten Hemistiche von V. 29 aus. — V. 30. אמון nicht *Pädagog*, auch nicht *Sohn*, sondern *Werkmeister*, *Künstler*, vgl. Sap. 7, 21 die τεχνῖτις. Das ו der Folge in וָאֶהְיֶה bezieht sich auf den Begriff des Perfects, der in שָׁם אָנִי V. 27 *daselbst war ich* enthalten ist: ***und da ward ich an seiner Seite eine Künstlerin***, erst da, denn die künstlerische Wirksamkeit der Weisheit an der Welt und ihren Dingen beginnt erst mit der Schöpfung. Das Abstractum שעשועים abgeleitet von dem Pilp. שעשע Jes. 11, 8: ***sich ergötzen***, ***vergnügen*** bedeutet zweifellos ***Ergötzen*** und ist wie das parallele משחקת Praed. zu ואהיה, natürlich ist aber nicht gemeint, dass die Weisheit ein Gegenstand des Ergötzens für Jahve sei, das würde das Suff. nothwendig machen, auch handelt es sich im ganzen Zusammenhang nicht um das, was die Weisheit für Jahve sondern was sie in sich selbst war (***Del.***), vielmehr will der Satz sagen, dass die Weisheit ganz Entzücken war und zwar offenbar über die Thätigkeit, welche ihr Jahve bei der Schöpfung zugewiesen hatte. Das Abstractum drückt am stärksten den Adjectivbegriff aus vgl. ***Ew.*** § 296 b. Einen ähnlichen Gedanken will offenbar auch das parallele משחקת ausdrücken: all ihre Thätigkeit war eine leichte und mühelose, nichts als ein Spielen vor Jahve vgl. 2 Sam. 2, 14. Die Frage, wo sie sich befand, beantwortet — V. 31 dahin: ***spielend auf seinem Erdkreise und mein Ergötzen habend bei den Menschen.*** *Hitz.* wollte V. 31a: ***spielend auf seinem Erdkreise*** und ebenso 30b: ***und ich war Ergötzen Tag für Tag*** als unächt streichen, hauptsächlich weil V. 31a mit 30a in Widerspruch trete, denn wenn die Weisheit neben Jahve sei, so könne sie nicht füglich zugleich auf dem Erdkreise spielen. Der Grund ist hinfällig, denn jene Aussage 30a schliesst diese V. 31a nicht aus, es findet eben ein Fortschritt statt, auf den der Dichter weist: im Anfang ist die Weisheit bei Gott, dann aber verlegt sie als die Mittelursache der schöpferischen Thätigkeit Gottes die Stätte ihrer Wirksamkeit auf die Erde. Eine genauere Beschreibung dieser ihrer Thätigkeit Sap. 7, 22—8, 1.

V. 32—36. V. 32. ישמרו *hüten*, sorgsam beachten Ps. 18, 22. Statt durch כי V. 32b dem ersten Halbvers unterzuordnen hat der Dichter 32a u. b einfach coordinirt, vgl. Ps. 60, 13; von ואשרי ist ein ganzer Satz abhängig vgl. *Ew.* § 333 b. *Ges.* § 123, 3 Anm. 1. Die LXX, welche wohl an ו vor ואשרי Anstoss nahmen, setzen 32b hinter das erste Glied von V. 34. — V. 33. Bei ואל תפרעו 1, 25. 13, 18. 15, 32 ist aus a das Object מוסר zu ergänzen. LXX lassen diesen Vers aus, möglich dass er spätere Zuthat ist, da sich V. 34 gut an 32 schliesst, zu dem fehlt dem V. jeder Rhythmus vgl. *Hitz.* z. d. St. — V. 34. *Heil dem Menschen, der auf mich hört zu wachen* = wachend *an meiner Thüre beständig, zu hüten* = hütend *die Pfosten meiner Thore;* so erhält das Partic. שֹׁקֵד durch die mit ל untergeordneten Infinitt. seine genauere Bestimmung, *Ew.* § 280 d. — V. 35 f. Die schliessliche Begründung. Qri: *denn wer mich erfasst, hat Leben* (3, 16. 22) *erfasst.* Soll das Ktib מֹצְאַי gelesen werden, so würde das vorher מֹצְאַי erfordern: *die mich erfassenden sind erfassende des Lebens*, aber dann würde die Fortsetzung durch den Sing. ויפק hart sein, man wird daher entweder mit dem Qri מצא lesen müssen, so dass also מצאי etwa durch Abirren auf das vorhergehende Wort in den Text gekommen wäre, oder man wird מֹצְאֵי lesen müssen als stat. constr. vgl. Jes. 22, 16. *Ew.* § 211 b. *Ges.* § 90, 3 a. Zu ויפק vgl. 3, 13. וחטאי *und der mich verfehlt* (Ij. 5, 24. vgl. d. Hiph. Jud. 20, 16) *frevelt an sich selbst, die mich hassen* (z. B. solche, welche 2, 19. 7, 21 sich von der Ehebrecherin verlocken lassen) *lieben den Tod*, weil sie Wege lieb haben, welche den früheren Schilderungen gemäss geradezu in die Scheol und in die geheimnissvollen Räume des Todes hinabführen, z. B. 7, 27.

Cap. 9. Die Weisheit hat in ihrem prachtvollen Hause vgl. 8, 34 ein reichliches Mahl bereitet 1 u. 2, zu welchem sie sowohl durch ihre Mägde als auch selbst die Unverständigen einladet 3 u. 4, mit diesen Worten: sättigt euch an meinen Speisen 5, lasset ab von der Thorheit, damit ihr Leben erhaltet 6, — (nur die Unverständigen, die Einfältigen sind geladen; wollte nämlich jemand Spötter und Frevler so einladen, so würde er sich Beschimpfungen aussetzen und nichts ausrichten, denn es ist gewiss, dass ohne Gottesfurcht und Erkenntniss Gottes die Weisheit nicht erlangt werden kann 6—10) — denn durch mich wird dir Dauer des Lebens und so hast du, wenn du weise wirst, selbst davon den grössten Nutzen, während der Spötter nur sich selbst Schaden zufügt 11 u. 12. — Ganz anders das Weib der Thorheit, welches früher in der Person der Ehebrecherin uns entgegentrat 2, 16. 5, 3 ff. 6, 24 ff. c. 7, das unruhige und unverständige; es ladet auch in zudringlicher Weise ruhig ihres Weges gehende Leute ein 13—15, wer einfältig ist folgt der Ladung 16, lässt sich verführen, liegt doch ein eigener Reiz darin Unrecht zu thun und heimlich zu sündigen 17, und weiss nicht, dass die ihr folgenden raschem Untergange anheimfallen 18. — Nach dem kurzen Eingange 1—3 redet die Weisheit von 4—18, aber nicht in so frei hinströmender Rede wie c. 8, sondern so, dass man dem Verf. es anmerkt, wie er sich

Mühe giebt durch ihren Mund seine Gedanken kund zu geben. Die Rede springt von einem Gedanken zum andern, bewegt sich fast nur in Andeutungen, doch sind diese, weil sie überall an den Inhalt der früheren Capitel erinnern, leicht verständlich, so dass der Zusammenhang trotz der mosaikartigen Nebeneinanderstellung des einzelnen nicht zu verkennen ist. Dieses Capitel soll die Ergebnisse der früheren Mahnungen noch einmal kurz zusammenfassen.

V. 1. חכמות s. zu 1, 20. Ihre sieben Säulen sind die, des innern Hofes, welche die Gallerie des ersten Stockwerks tragen: vier waren in den vier Ecken, drei in der Mitte dreier Seiten, während durch die vordere in den Hof der Hausflur führte (*Del.*). Die Zahl Sieben kommt offenbar nur als heilige in Betracht. *Hitz.* meinte, der Verf. sähe hier auf die 7 ersten capp. seines Buches zurück, ein solches cap. heisse im Arab. باب *Thor*, ein Vers بيت *Haus*, wie viel passender so ein Buch und seine einzelnen Theile, aus denen es besteht, Säulen. Aber weder lässt sich eine dem Arab. entsprechende Ausdrucksweise im A. T. nachweisen, noch fallen die capp. mit den Abschnitten des Buchs zusammen. Ebenso wenig ist, um von andern völlig willkürlichen Auffassungen zu schweigen, die Ansicht von *Del.* begründet, der unter der Siebenzahl der Säulen an die Siebenzahl der Erweisungen des Geistes denkt, welche Jes. 11, 2 namhaft gemacht werden, denn dort ist nicht von einer siebenfachen Erweisung des Geistes die Rede, sondern רוח י״י ist die zusammenfassende Bezeichnung und wird nach seiner Wirksamkeit als רוח חכמת ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת י״י besondert. In חצבה kann der Begriff der künstlichen Bearbeitung liegen. — V. 2. טבח deuten die Ueberss. von dem Schlachten der Opferthiere (als hätte die Weisheit auch זבחי שלמים wie die Ehebrecherin 7, 14 dargebracht); es kommt hier aber nur darauf an, dass sie reichlich eingeschlachtet habe für die vielen zu ladenden Gäste. — V. 3. *Sie ruft auf dem Rücken der Höhen der Stadt*, also an Orten stehend, von welchen aus ihre Stimme weithinschallt, die Gäste herbei; 8, 2. — V. 4. *Wer einfältig ist*, *weiche* von dem Wege, auf welchem er jetzt geht, *ab hieher*. מי im Sinn eines Pron. indefin. = quisquis vgl. *Ew.* § 321 b. *Ges.* § 122, 3. Vor [b] ist nicht nothwendig aus [a] מי zu ergänzen, sondern חסר־לב ist absolut voraufgestellet und wird durch das Suff. in לו wieder aufgenommen vgl. *Ew.* § 309 a. Beide פתי wie חסר־לב vgl. zu 1, 4 sind der Belehrung noch zugänglich. In [a] redet die Weisheit selbst, aber mit [b] fällt der Verf. in seinen beschreibenden Ton zurück. — V. 5. Jes. 55, 1. Joh. 6, 35. Der Plur. לכו etc. weil ja die V. 4 genannten eine ganze Menschenklasse vertreten. *Hitz.* will V. 4. 5 streichen, einerseits, weil V. 16 das thörichte Weib dieselben Worte gebraucht wie hier die Weisheit, andererseits wegen des Widerspruchs von V. 5 mit V. 2, hier sei von Brod die Rede, nach V. 2 aber sei Fleisch zu erwarten! Jenen ersten allein in Betracht kommenden Grund hat schon *Del.* zurückgewiesen, Weisheit wie Thorheit richten sich eben an die weder nach der einen noch andern Seite völlig entschiedenen und

suchen sie auf ihre Seite zu bringen, was das wetteifernde devertat huc beider sagen will. Jedenfalls ist es schwieriger die VV. als Einschub denn als ursprünglichen Bestandtheil des Cap. zu begreifen. — V. 6. *Ew. Berth.* u. A. nehmen פתאים nach den verss. als Abstr.: *lasset Unverstand, dass ihr lebet*, aber diese Auffassung ist nicht wahrscheinlich, der Plur. hat sonst in den Provv. diese Bedeutung nicht, ja der Verf. unseres cap. hat, wie V. 13 zeigt, für diesen Begriff von derselben Wurzel eine andere Abstractbildung, die hier um so nothwendiger war, als bei dem jetzigen Text ja auch die Erklärung möglich ist: verlasset die Einfältigen (*Umbr. Zöckl.*). Empfehlenswerther ist es offenbar, da die letzte Erklärung wenig ansprechend ist, פתאים als vocat. anzusehen, dann könnte עזבו absolut stehen: *lasst ab*, eine Bedeutung, die sich freilich sonst nicht findet, denn Jer. 18, 14 ist anderer Art (gegen *Hitz.*) oder man ergänzt ein aus פתאים leicht zu entnehmendes Obj.: lasst, ihr Thoren, die Thorheit fahren, so auch *Del.* Zu וחיו vgl. 4, 4. ואשרו Imper.-Qal im Sinne des Piel, das verb. hat den Begriff des gradeaus und vorwärtsgehens vgl. Jes. 1, 17. 3, 12, grade hier diese Mahnung an ihrer Stelle, wo sie sich an die פתאים wendet, denen ein haltloses hin- und herschwanken charakteristisch ist (*Del.*). Anders als bei den פתאים ist das beim לץ und רשע, jener ist über die Gottesfurcht, für die er nur ein Wort des Spottes hat, längst hinaus und dieser folgt ohne zu widerstehen dem Zuge zum Bösen, beide sind der Sünde verfallen und darum unzugänglich für Belehrung. Schon darum können V. 7 ff. unmöglich die Mahnung: *verlasst die Thoren* begründen (*Zöckl.*), was sollte auch den פתאים gegenüber die Warnung לץ und רשע nicht zu tadeln? Es wird vielmehr dabei bleiben, dass auch diese VV. angeben, warum der Dichter sich nur an die פתאים wendet. — V. 7. לץ und רשע wie Ps. 1, 1. *Wer den Spötter zurechtweist, holt für sich selbst Schande und wer den Frevler tadelt, sein Schimpf ist's;* מומו ist nicht von לָקַח in 8ª abhängig (*Berth.* u. A.) sondern es ist Praed.: sein Schandflecken ist's, nämlich solch Unternehmen. — V. 8. *tadle nicht den Spötter, damit er dich nicht hasse* und mit Schimpf und Schande dich überhäufe 15, 12. 23, 9, vielmehr *tadle den Weisen und er wird dich lieben* 27, 6. — V. 9. *gieb dem Weisen*, dem Zusammenhang gemäss, Unterweisung, wenn es sein muss, auch durch Tadel, *und er wird noch weiser werden, und belehre den Gerechten, und er wird mehren Lernen* (1, 5), vgl. Mtth. 13, 12. 25, 29. Von Bedeutung ist die Nebeneinanderstellung von חכם und צדיק in 9ª u. ᵇ, was auf die ethische Bestimmtheit der חכמה weist. — V. 10 denn wahr bleibt der Satz (1, 7): *Anfang der Weisheit ist Jahve's Furcht und Erkenntniss des Heiligen* (קדשים im Plural wie אלהים 30, 3. Hos. 12, 1. *Ew.* § 172 b. *Ges.* § 108, 2 b, vgl. zu 2, 5, die alten Erklärer denken hier und 30, 3 an Heilige und an eine Erkenntniss, die den Heiligen eignet) *ist Einsicht*, woraus denn folgt, dass Spötter und Frevler, die eben nichts von Jahve wissen wollen, nimmer zur Weisheit gelangen können und dass sie zu belehren und zu tadeln eine unnütze Sache ist. LXX bieten hier noch einen Zusatz, der sich bei ihnen auch

13, 15 findet: τὸ δὲ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς = ודעת תורה שכל טוב vgl. *Lag.* — V. 11 wollen *Zöckl. Del.* eng an V. 10 anschliessen, er begründet nach *Del.* die Ursache aus der Wirkung, aber diese Verbindung ist nur dadurch möglich, dass *Del.* einen Zwischengedanken ergänzt: „Gottesfurcht ist es, womit die Weisheit beginnt, Gotteserkenntniss worin sie vor allem besteht, denn durch sie erfüllt sich die Verheissung des Lebens, welche der Gottesfurcht u. a. m. gegeben ist". Aber gerade dieser letzte Gedanke, durch den allein die Verbindung hergestellt wird, ist durch nichts im Text angedeutet, 3, 2. 16. 4, 10 erscheint das Leben entweder als Folge des Weisheitsbesitzes oder der Erfüllung der Gebote, nirgend aber wird in den vorhergehenden capp. der יראת י״י diese Gabe in besonderem Sinn beigelegt, das geschieht erst 10, 27. 14, 27. 19, 23. Man wird daher besser den V. als Begründung von V. 6 ansehen, er geht nach der trennenden Zwischenbemerkung 7—10 auf V. 6 zurück; nicht unmöglich ist, dass die VV. 7—10 späterer Einschub sind, in der That wollen sich die VV. 8. 9 in diesen Zusammenhang nicht recht schicken, denn V. 6 sind ja zweifellos, wie man den Vers auch auffasst, die Unverständigen angeredet, sie sind offenbar auch in V. 11. 12 als angeredet zu denken, was soll darum V. 8 die Mahnung: weise nicht den Spötter zurecht? Auch V. 10 ist in dieser Form im Munde der Weisheit nicht ohne Bedenken. Die alten Uebersetzungen haben freilich sämmtlich diese Verse, aber daraus würde sich nur das ergeben, dass die Einfügung dieses Zusatzes eine sehr alte ist. — Zu dem Inhalt von V. 11 vgl. 3, 2. 4, 10. Zum Wechsel des Numerus V. 6 u. 11 vgl. 5, 7. 8. In 11b ist יוסיפו nicht intrans.: *und mehren werden sich dir Jahre des Lebens*, vielmehr ist הוסיף wie immer so auch hier trans. und das Subj. ein unbestimmtes: *und man wird dir mehren* oder *und es werden dir gemehrt Jahre des Lebens Ges.* § 137, 3. Ist es aber so, wie V. 11 eben gesagt, so kommt solche Weisheit dem Weisen selbst zu gut: V. 12. *wenn du weise bist, so bist du weise für dich*, zu deinem eignen Besten, *und wenn du spottest, für dich allein wirst du büssen.* Zu ולצת im hypothet. Sinn vgl. *Ew.* § 357 a. *Ges.* § 126 Anm. 1. נשא offenbar = נשא עון die Sünde und ihre Strafe tragen = büssen Ij. 34, 31. LXX vgl. *Syr. Arab.* bieten hier einen Zusatz, der sehr wahrscheinlich auf ein hebräisches Wort zurückgeht, das nach *Del.* so lautete: הַמִּשְׁעָן בַּשֶּׁקֶר יִרְעֶה רוּחַ וְהוּא יִרְדֹּף צִפֳּרִים עָפוֹת כִּי עָזַב שְׁבִילֵי כַרְמוֹ וְתֹעֶה בִּנְתִיבוֹת שָׂדֵהוּ וְעֹבֵר מִדְבַּר אֵין מַיִם וְאֶרֶץ יְסוּדָה לְצִמָּאוֹן וְאֹסֵף בְּיָדוֹ שְׁרֵפָה: — V. 13. *Frau Thorheit* ist, wie 7, 11 die Ehebrecherin, die gleichsam verallgemeinert in diesem Weibe wiedererscheint, *lärmend*, die stat. constr.-Verbindung אשת כסילות drückt Appositionsverhältniss aus vgl. *Ges.* § 116, 5 (*Del.*). 13b sehen viele mit Septuag. Syr. Chald., die bei sonst verschiedener Auffassung hierin übereinstimmen, als weiteres Prädicat an: *ist lärmend, Thorheit* = thöricht, *und ganz unwissend*, insofern sie keine דעת z. B. 10, 14 hat. Möglich aber ist es jedenfalls auch 13b mit *Del.* als weitere Subjectsbezeichnungen anzusehen: *Frau Thorheit gebahrt sich lärmend, die Leichtfertigkeit und die nicht weiss irgend was*, in der

That empfiehlt sich diese Auffassung vor jener, die in 13[b] fortgesetzte Prädikate findet, die doch im Wesentlichen mit dem Subj. כסילות identisch sind. Auch *Ew. Kamph.* u. A. vertreten diese Erklärung von V. 13, sie unterscheiden sich nur darin von *Del.* u. A., dass sie V. 13, nicht als selbständigen Satz ansehen sondern als voraufgestellte Subjectsbezeichnung zu V. 14. Der Satz 'ובל ידע umschreibt den Adjectivbegriff *ganz unwissend*, בל dichterisch für לא und מה wie oben V. 4 מי Pron. indef. *irgend etwas* vgl. 2 Sam. 18, 22. Ij. 13, 13. LXX haben statt מה in ihrem Text wohl כְּלִמָּה gelesen, das *Hitz.* bevorzugt, und das dem Zusammenhang entspricht, aber doch nicht nothwendig ist (gegen *Lag.*). — V. 14. Auch dieses Weib *sitzt an der Thür ihres Hauses auf einem Sessel auf den Höhen der Stadt*, vgl. Jer. 3, 2. Gen. 38, 14, die Accente trennen כסא von מרומי קרת, das demnach als Acc. loci anzusehen ist und näher die Lage von ביתה bestimmt. Das Perf. zum Ausdruck dessen, was sie zu thun pflegt *Ges.* § 126, 3. *Berth. Zöckl* u. A. fanden in [a] u. [b] zwei verschiedene Ortsbestimmungen, so dass jener geradezu übers.: *sie sitzt vor ihrem Hause und auf dem Throne der Höhen der Stadt*, aber ein derartiges *und* bietet der Text nicht, nach ihm wird es immer am natürlichsten sein על כסא mit לפתח zu verbinden. — V. 15 um herbeizurufen die ruhigen Wanderer, die an keine Um- und Abwege denkend *gerade machen ihre Pfade*. — V. 16. Dieselben Worte, welche V. 4 stehen, werden hier in der Beschreibung des thörichten Weibes ihm in den Mund gelegt; keineswegs aber stellt auch die Thorheit eine Belehrung in Aussicht (*Berth.*), das wäre ihr ihrem innersten Wesen nach unmöglich vgl. 1, 22. Von Thoren und der Einsicht baren ist die Rede, nicht weil der Dichter damit sein eigen Urtheil einfliessen lassen wollte, sondern weil sie als die noch nicht weder nach der guten noch schlechten Seite völlig Entschiedenen sich naturgemäss als Object der Werbung für Weisheit wie Thorheit ergeben, möglich auch dass die Thorheit hier in offener Frechheit nach dem Grundsatz „Gleich zu Gleich gesellt sich gern“ die Einladung ergehen lässt (*Kamph.*). — V. 17. Das bekannte: nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Mit Unrecht wollen *Berth. Ew.* u. A. den V. als Rede des Dichters ansehen, er schliesst vielmehr gut die Aufforderung der Thorheit, mit diesem dem חסר לב offenbar zugerufenen Wort weist sie darauf hin, dass gerade der Genuss der verbotenen Frucht am süssesten sei. Bei 17[a]: *Gestohlenes Wasser ist süss* ist nach 5, 15 ff. offenbar an den ehebrecherischen Umgang zu denken, möglich dass auch 17[b]: *Brot der Heimlichkeit* d. i. Brot, welches weil widerrechtlich erworben מסתרים aufsuchen muss, *ist lieblich*, denselben Sinn hat vgl. 30, 20. So von dem Weibe bethört geht der Unverständige hinein V. 18 *und nicht weiss er, dass Schatten dort sind und dass in der Unterwelt Tiefen sind ihre Gäste.* Erst hier tritt der Dichter redend ein. Weil nach 2, 18 ff. 5, 5. 23. 7, 27 das Weib und alle, welche Verkehr mit ihm haben, raschem Tode verfallen sind, also schon so gut wie todt sind, kann gleich gesagt werden, dass alle die *dort* (שָׁם daselbst, in dem Hause des Weibes) sind, schon רפאים sind und in der Hölle sich

befinden, in diesem Haus sind nicht nur mannigfache Wege, die zur Unterwelt führen 7, 27, es ist vielmehr völlig eins mit ihr. — Auch hinter V. 18 haben LXX ein plus von mehreren Zeilen, die auf ein hebr. Original zurückgehen und nach *Del.* in diesem lauteten: אַךְ סוּר מִמֶּנָּה וְאַל תְּאַחֵר בִּמְקוֹמָהּ וְאַל תָּבֹא עֵינֶיךָ אֵלֶיהָ כִּי כֵן תַּעֲבֹר מַיִם זָרִים׃ רַחֶק־נָא מִמַּיִם זָרִים וְאַל תֵּשְׁתְּ מִמְּקוֹר זָר לְמַעַן תִּחְיֶה יָמִים רַבִּים וְיוֹסִיפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים׃

II. Cap. X—XXII, 16.

Sprüche Salomo's.

V. 1. [a] kehrt 15, 20 wieder. תּוּגָה, von יגה, *Betrübniss*, nur noch 14, 13. 17, 21. Ps. 119, 28. — V. 2. Nicht nützen durch Frevel erworbene Schätze vgl. Mich. 6, 10, weil sie den Frevler nicht von dem ihm bevorstehenden raschen Tode retten können 25. 27 vgl. Ez. 7, 19. Sir. 5, 8 (10); [b] kehrt wieder 11, 4, vgl. 11, 19: *Gerechtigkeit ist zum Leben* 12, 28. — V. 3. *Nicht lässt hungern Jahve die Seele* (6, 30) *des Gerechten* 13, 25 vgl. Ps. 37, 25; הַוָּה *die Begierde* 11, 6 ist mit אַוָּה *Begierde* Deut. 12, 15 etc. nicht verwandt (gegen *Berth.*). *und die Gier der Frevler stösst er zurück*, auch ihren heftigsten Hunger stillt er nicht. — V. 4. רָאשׁ ist wohl hier nicht wie 1 Sam. 12, 1. 4 Adject. = רָשׁ 14, 20. 19, 7: *arm ist wer mit träger Faust schaffet* (*Berth.* u. A.) vielmehr ist es, da man hier einen Hinweis auf das erwartet, was eintritt, 3. Perf. = רָשׁ Ps. 34, 11, es ist wie קאם Hos. 10, 14. *Ew.* § 15e geschrieben: *arm wird wer* u. s. w. Die Auffassung von כַּף רמיה kann fraglich sein, es könnte stat. constr. aber auch adjectivische Verbindung sein, denn 12, 24. 27 findet sich רמיה zweifellos als Subst. und andererseits ist כַּף auch sonst als Femin. gebraucht vgl. Lev. 14, 15f., es wäre dann רְמִיָּה Femin. zu einem freilich nicht vorhandenen רָמִי, es entspräche בְּרִיָּה; die Stellen, in denen רמיה sonst mit einem Substant. verbunden ist, lassen sowohl jene wie diese Auffassung zu, nur Ps. 120, 2f. spricht dafür, dass רמיה in diesen Verbindungen eher als Adject. zu nehmen ist. כַּף רמיה ist nun aber nicht *trügerische Faust*, sofern sie die Arbeit nicht thut, welche sie thun soll (*Berth.*), sondern *schlaffe* oder *lässige Hand* vgl. 2 Sam. 17, 2. Ij. 4, 3, denn beide Bedeutungen hat das Wort zweifellos und zwar ist כַּף רמיה untergeordneter Accusat. zu עֹשֶׂה Jer. 48, 10 vgl. *Ew.* §. 279d. Weniger ansprechend ist die Erklärung von *Hitz.* u. *Del.*, welche כַּף רמיה als Obj. denken, weil ja עשה רמיה eine übliche Redensart sei Ps. 52, 4. 101, 7, aber weder dies noch das von *Hitz.* herbeigezogene עשה דרך Jud. 17, 8 wäre unserem: *eine schlaffe Hand machen* analog. *und die Hand der Fleissigen* 12, 24 *macht reich.* העשיר muss hier diese Bedeutung haben, da „reich werden", was es 21, 17. 23, 4. 28, 20 heisst, nicht von der Hand gesagt

werden könnte, namentlich hier nicht, wo das Gegentheil von dem, welcher mit lässiger Hand arbeitet, ausgesagt ist. Hinter diesem Verse haben LXX ein Plus: *υἱὸς πεπαιδευμένος σοφὸς ἔσται, τῷ δὲ ἄφρονι διακόνῳ χρήσεται.* Mit Recht macht *Hitz.* gegen diesen Vers geltend dass er Zusammengehöriges trennt, das wohl auch der Grund, weshalb einige Mss. den Vers bei 9, 12 bieten vgl. *Lag.* — V. 5. Zu קיץ und קציר vgl. 6, 8; Subjecte aber sind nicht אגר und נרדם (*Berth. Ew.* u. A.), sondern בן משכיל und בן מביש, weil gewöhnlich in Nominalsätzen das Prädikat voransteht (*Del. v. Hofm.*) also: *Es sammelt im Sommer ein verständiger Sohn, in den Schlaf versunken ist in der Erndte ein schandbarer Sohn.* Meist wird בן מביש übersetzt: *ein Sohn der es schlecht macht,* eine zweifellos zulässige Uebersetzung, חביש ist: *schändlich handeln*, aber 19, 26 legt doch die andere ebenfalls mögliche Auffassung näher: *ein Schande machender Sohn* vgl. 14, 35. 17, 2. — V. 6 haben *Schult. Döderl. Dathe* u. A. nach LXX *Vulg.* חמס als Subj. und פי als Obj. angesehen, so dass zu übersetzen ist: *aber der Gottlosen Mund bedecket Frevel*, aber gegen diese Erklärung spricht einmal V. 11, wo derselbe Halbvers sich noch einmal findet und פי zweifellos Snbj., חמס aber Obj. sein muss. *Del.* hat freilich daranf hingewiesen, dass dieselben Sprüche bisweilen im Spruchbuch etwas abgewandelt wiederkehren, aber die von ihm beigebrachten Beispiele sind doch anderer Art vgl. *Delitzsch* S. 21 f. Sodann aber ergiebt die sogewonnene Uebersetzung nur einen sehr gezwungenen Sinn, nämlich entweder erklärt man: dem Frevler, der aus Hass gegen den Gerechten die allgemeine Stimme des Lobes Lügen strafen will, wird das Maul gestopft durch Vorhaltung seiner eigenen Ungerechtigkeit! (*Kamph.*), oder man versteht unter חמס die von ihm ausgegangenen Gewaltthaten, die ihm durch Fluch und Verwünschung zurückgegeben werden, so dass sie zurückkehrend seinen Mund gleichsam verstopfen, zum Schweigen bringen (*Oeting. Fleisch. Del.*), in jenem wie diesem Fall immerhin eine nicht unbedenkliche Art des Ausdrucks. Bleiben wir bei der durch V. 11 angezeigten Auffassung: „*und der Mund der Frevler birgt* (vgl. 12, 23. 10, 14) *Gewaltthat* um sie nämlich bei Gelegenheit auszuüben (*Ew. Berth. Elst.* u. A.), so braucht man nicht auf die Schärfe des Gegensatzes zu verzichten (gegen *Del.*), nur wird man zu bedenken haben, dass in a statt des Gegensatzes zu חמס, etwa צדקה, gleich der Folgebegriff eingetreten ist: das, was aus des Gerechten Thun für ihn erwächst. Auch sonst finden sich ja Stellen, in denen ein ähnlicher Gegennsatz wie hier vorliegt vgl. 10, 21. 31. Man hat daher auch nicht nöthig mit *Hitz.* יְכַסֶּה zu lesen: *aber der Mund der Frevler wird gedeckt mit Leid*, eine schon wegen חמס unzulässige Uebersetzung. Die Vermuthung, dass 6a ursprünglich mit 31b und 6b mit 31a verbunden gewesen sei (*Treitel* in Grätz's Monatschrift 1882 p. 426) lässt sich durch nichts erweisen, keine der alten Ueberss. spricht dafür, auch ist die Behauptung, dass der V. 6 vorliegende Parallelismus sich unter keine der in der Spruchdichtung angewandten Arten des Parallelismus bringen lasse, unrichtig vgl. das oben dargelegte. — V. 7. יִרְקָב *wird verfaulen* — vgl. den Gegensatz

Ps. 72, 17, — somit überall auf kein Andenken rechnen können vgl. Ps. 9, 6. Ij. 18, 17. — V. 8. Zu [a] 2, 1. 7, 2. ילבט nur hier, 10. Hos. 4, 14. *Der Thor der Lippen*, d. i. der im Gegensatz zum bedächtigen Weisen in eitlem Geschwätz sich gefallende Thor *kommt zu Fall, der weise des Herzens* hingegen *nimmt Gebote an*, und weil er sie annimmt, wird ihm Leben, Glück u. s. f. zu Theil 3, 1 ff. — V. 9. הלך בתם vgl. הלך תם 2, 7 יִוָּדֵעַ *wird offenbar* oder *wird ertappt* 12, 16; wird der *welcher krumm macht seine Wege* ertappt, so muss er Strafe erleiden wie z. B. der Ehebrecher 5, 10 ff.; *der in Lauterkeit wandelnde geht*, weil er nichts zu verheimlichen und keine Strafe zu fürchten hat, *sicher* בטח. *Ew. Hitz.* u. A. wollten ידע übers.: *er wird gewitzigt*, als wäre es Pass. zum Hiph., aber das Pass. zum Hiph. ist das Hoph. auch fehlt es durchaus an Beispielen von Verben im Niph., in welchen die causative Bedeutung des Hiph. passivisch gewendet wäre. — V. 10. *Wer mit den Augen blinzelt* 6, 13 *verursacht Kränkung* 15, 13 durch sein hinterlistiges heimliches Thun; dazu passt [b] bei den Septuag. u. *Syr. und wer mit Offenheit tadelt, schafft Frieden.* Aber dass unser [b] durch irgend ein Versehen aus 8[b] hierher verschlagen ist (*Berth.*), ist nicht völlig sicher, möglich wäre es immerhin, dass der Text der LXX einem Späteren seine Entstehung verdankt, der sich daran stiess, dass hier die antithetische Form der andern Verse verlassen ist vgl. V. 18. Bleiben wir beim M. T., so darf man jedenfalls nicht übersetzen: *und wer thörichter Lippe, wirft sich hinein* (*Hitz.*) denn ילבט lässt sich in der Bedeut.: auf etwas *losstürmen, zutappen*, nicht nachweisen oder wahrscheinlich machen, vielmehr ist 10[b] in demselben Sinn wie 8[b] zu nehmen und zwar am besten so, dass [b] eine Steigerung zu [a] enthält: 10[a] ist vom Anrichten des Verderbens, 10[b] vom Stürzen in das Verderben die Rede (*Kamph.*). — V. 11. *Ein Born des Lebens* (13, 14. 18, 4) und zwar für Andere *ist der Mund des Gerechten*, insofern er tröstende belebende Worte spricht; [b] ist identisch mit 6[b], durch [a] wird es hier unzweifelhaft gemacht, dass חמס Obj. ist, also: *aber der Mund der Frevler deckt* oder *birgt Unrecht.* — V. 12. *Hass regt Zänkereien* (6, 14) *auf, und alle Vergehen deckt die Liebe zu* 17, 9. 1 Petr. 4, 8. Jac. 5, 20. 1 Cor. 13, 4. 7. — V. 13. *Auf den Lippen des Kundigen wird Weisheit gefunden*, vgl. Ps. 37, 30 er kommt also nicht wie der in [b] in Gefahr sich durch unbesonnene Reden Züchtigungen zuzuziehen, *und der Stock ist für den Rücken des Unverständigen* 26, 3. 19, 29. Unmöglich kann ושבט zweites Subj. sein (*Löwenst. Hitz.* u. A.), freilich wird Jes. 11, 4 „das Wort" שבט פיו genannt, aber neben [a] wäre das hier ein geschmackloses Bild, auch weist ja גו חסר לב darauf, dass שבט hier nicht bildlich zu nehmen ist. — V. 14. *Weise verbergen Kenntniss*, halten damit bescheiden zurück 12, 23; מְחִתָּה *Einsturz* Ps. 89, 41; *der Mund des Thoren ist ein naher*, jeden Augenblick bevorstehender, sich selbst und Andern Verderben verursachender *Einsturz*, weil er mit seinen Einfällen rasch hervorplatzt. Vgl. 10, 19. 13, 3. — V. 15. *Die Habe des Reichen ist seine feste Stadt*, noch einmal 18, 11; durch seine Habe kann er sich in seiner Stellung behaupten

und durch Geld manches Unglück abwenden Qoh. 7, 12. Sir. 40, 25 f.; *Einsturz der Dürftigen ist ihre Armuth*, während, wenn sie Geld hätten, sie dem Einsturz ihrer Habe, der Zertrümmerung ihrer Verhältnisse oft genug vorbeugen könnten. Es wäre freilich auch möglich, קרית עזו und מחתה vgl. Jer. 48, 39 subjectiv zu fassen: wie der Reichthum des Reichen als Fundgrube der Hülfsmittel der Grund seines Selbstvertrauens ist, so macht hingegen die Armuth muthlos (*Rosenm. Hitz.* u. A.). — V. 16. *Der Erwerb des Gerechten ist zum Leben* 11, 19, insofern dem Gerechten Dauer des Lebens gesichert ist, 2b; *das Einkommen des Frevlers ist zur Sünde*, insofern er es in den Dienst der Sünde stellt und so Sünde auf Sünde häuft; weitere Folge der Sünde ist aber früher Tod. Absichtlich wohl dem צדיק hier פעלה, dem רשע aber תבואת zuertheilt, denn jenes ist der Ertrag der eigenen Arbeit vgl. Lev. 19, 13, dies das Einkommen überhaupt, ohne dass es unter den Gesichtspunkt des Lohns gestellt wäre. *Hitz.* wollte חטאת als *Büssung* fassen, so dass 16b den Gedanken enthielte: Sein Einkommen ist dafür Busse, er gewinnt es nur dazu, um es zur Strafe seiner Sünden wieder zu verlieren, aber damit ist die Antithese mit חיים aufgehoben, neben diesem Begriff kann חטאת nichts als die zum Tode führende Sünde sein vgl. 8, 35 f. Völlig unmöglich ist die Auffassung von *Umbr.*, welcher nach *Schultens* und *Arnoldi* an unserer Stelle und nur an ihr חטאת ohne weiteres durch *Unglück* übersetzt. — V. 17. *Weg zum Leben ist es, wenn einer Zucht bewahret, wer Warnung lässt*, ihrer nicht achtet und sie fahren lässt 4, 2, *gehet irre*. Von מַתְעֶה aus, das *Berth. Zöckl.* u. A. causativ fassten: *er leitet irre*, erklärten sie ארח לחיים: *er ist ein Weg zum Leben*, weil er nicht irre leitet, sondern zum Leben hinführt, aber מתעה kann auch anders gefasst werden, ja da man betreffs dessen, welcher alle Warnungen in den Wind schlägt, nicht eine Aussage darüber erwartet, welches Verderben er andern sondern sich selbst bereitet, so ist מַתְעֶה vielmehr *er geht irre* wie auch die Verss. es aufgefasst haben, das Hiph. bietet keine Schwierigkeit, es bezeichnet ja öfter das Eintreten des durch Qal bezeichneten Zustandes oder der durch diese Conjug. ausgedrückten Handlung, demnach ist התעה das Irregehen ausüben vgl. *Ew.* § 122 c. *Ges.* § 53, 2. Demnach kann auch der Sinn von 17a nur sein: auf dem Weg zum Leben ist, wer Zucht bewahret, was wir in der Uebersetzung am besten so wiedergeben: *Weg zum Leben ist es, wenn einer Zucht bewahrt* vgl. 18, 18. 20, 25 (*C. B. Mich. Kamph. Umbr. Del.*). *Ew.'s* Auffassung von ארח לחיים *ein Wanderer zum Leben* nach Ij. 6, 19. 31, 32 und 2 Sam. 12, 4 (הֵלֶךְ) ist neben dem in den Provv. so häufig sich findenden ארח חיים nicht wahrscheinlich. *Hitz.'s* Correctur מַתְעָה ist nach Obigem unnöthig. Für unsere Auffassung des Verses spricht auch 15, 10. — V. 18. *Wer Hass birgt*, ihn heimlich hegt, *ist trügerische Lippen* 12, 19. 22 = ist ein Mann trügerischer Lippen, vgl. 26, 24, *wer Verläumdung ausspricht, ist ein Thor;* der eine ist ein „Lügenmaul", der andere ein Thor. *Ewald* will nach LXX ändern שִׂפְתֵי צדיק *den Hass verbergen des Gerechten Lippen*, aber weder lässt sich שָׂפָה נְאָצָה in dieser Bedeutung der LXX: *καλύπτουσιν ἔχθραν*

wahrscheinlich machen, da es an מְכַסֶּה פֶּשַׁע 17, 9 vgl. 10, 12 keine Parallele hat, noch ist die Conject. wirklich durch LXX sicher begründet, keine der alten Uebers. hat etwas anderes an Stelle von שקר gelesen: *Syr.* ܕܟܕܒܐ (*Trg.* דשיקרא) *Aqu. Theod.* ψεύδους, *Symm.* ἄδικα, man hat daher mit Recht vermuthet, dass δικαία der LXX verderbt sei, vielleicht aus ἄδικα (*Grabe*), wahrscheinlicher aus δόλια vgl. *Lag. Hitz.'s* Conject. hat keinen Vertheidiger gefunden, er will קֶשֶׁר u. שקר lesen und übersetzt: *wer den Hass verbirgt, Lippen straff*, d. h. der hat straffe Lippen, eine Formel, die nach *Hitz.* vermuthlich der gewöhnlichen Umgangssprache angehört und mit der jedenfalls Niemand ohne *Hitz.'s* Erläuterung einen Sinn verbinden kann. — V. 19. *Berth.* übers.: *Durch vieles Reden schwindet nicht das Vergehen* d. h. das viele Reden hilft dem, der das Unrecht begangen hat, nicht, aber 19b legt eine andere sprachlich völlig gesicherte Auffassung nahe, חדל hat nämlich zweifellos die Bedeut.: *ausbleiben*, *fehlen* vgl. Deut. 15, 11. Ij. 14, 7, man wird desshalb richtiger übersetzen: *Bei vielen Worten bleibt Vergehung nicht aus* Qoh. 5, 1. 2; *Chr. B. Mich.* erinnert an den Spruch: כל המרבה דברים מביא חטא Pirke Aboth I, 17. *Wer aber seine Lippen an sich hält* 13, 3. 17, 27 *ist klug* oder *handelt klug*, denn beide Bedeutungen vereinigt השכיל in sich. — V. 20. כִּמְעָט *gleich geringem* d. i. von geringstem Werthe, im Gegensatze zu dem *auserwählten Silber* 8, 19. — V. 21. יִרְעוּ *werden viele weiden*, denn der Gerechte kann während seines langen Lebens viele leiten und unterweisen; zum Plur. Masc. vgl. zu 5, 2. *aber Thoren sterben durch Mangel an Verstand. Chr. B. Mich. Berth.* u. A.: *durch einen Unverständigen*, so dass also der Gedanke wäre: wie die Lippen des Gerechten über viele Segen bringen, so zieht der Unverständige viele in das Verderben, aber mit Recht haben die verss. und meisten Exegeten diese Erklärung verworfen, denn der Thor bedarf zur Erfüllung seines Geschickes nicht noch eines Unverständigen, sein Geschick vollzieht sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit. Freilich wird man חֲסַר nicht als Verbindungsform zu חָסֵר stellen, sondern vielmehr als Inf. betrachten vgl. 6, 10. 16, 19. 21, 4 *Ew.* § 238 a, der Gedanke ist demnach: die Gerechten erlangen nicht nur für sich selbst das Leben im vollen Sinn, sondern werden auch andern Führer zu wahrem Glück, die Thoren dagegen finden eben durch ihre Thorheit den Untergang vgl. 5, 23. Ij. 4, 21. — V. 22. *Der Segen Jahve's der macht reich, und nichts thut eigene Mühe neben ihm hinzu* d. h. eigene Mühe kommt nicht neben Gottes Segen als wirkende Ursache in Betracht oder sie bringt nichts hinzu, was dem vom Segen Gottes Gewirkten an die Seite treten könnte, er ist eben Alles in Allem Ps. 127, 1. 2. Unrichtig haben *Umbr. Berth. Elst.* u. A. b übers.: *und nicht mehrt er Kummer mit ihm zugleich* d. h. er fügt nicht Schmerz hinzu, aber weder ist der Gedanke ansprechend, noch der Ausdruck ohne Bedenken, man müsste in diesem Fall doch עליה erwarten vgl. Jer. 45, 3. Zu היא, welches mit Nachdruck das Subj. heraushebt vgl. zu *Ew.* § 309 a. — V. 23. כשחוק *gleich einem Scherze* d. i. wie eine leichte spielend

ihm von der Hand gehende Sache ist *dem Thoren schändliches Thun*. 23b übersetzten *Berth.* u. A. *und Weisheit ist dem verständigen Mann*, die Verbindung mit [a] wird so hergestellt: eben diese Weisheit wirkt bei dem Verständigen dahin, dass er schändliches Thun für keinen Scherz hält. Aber gerade dieser zweite Gedanke, auf den alles ankommt, ist im Text nicht angedeutet und statt dessen findet sich der selbstverständliche und darum nichtssagende Gedanke, dass der Verständige weise ist. Es wird sich demnach empfehlen, aus [a] כשחוק zu ergänzen: wie der Thor das Ueben des Frevels nur als ein Spiel betrachtet, so andererseits der Verständige die Weisheit, spielend leicht ohne Mühe geht sie ihm von der Hand wie dem Thoren der Frevel vgl. 21, 15. *Hitz.* u. A. wollten vor חכמה aus [a] auch עשות ergäuzen, aber das ist unnöthig, die Weisheit ist ja nicht eine ruhende Eigenschaft, sie zeigt sich in der mit der Gottesfurcht geparten Ausübung des Guten, wie in den vorhergehenden capp. oft genug dargelegt und Ij. 28, 28 auf einen kurzen Ausdruck gebracht ist. Zu שחוק als Bild für das mühelose Schaffen vgl. dasselbe Wort im Munde der Weisheit 8, 30 f. — V. 24 zu [a]: *Das Grauen des Frevlers das wird über ihn kommen* vgl. 11, 27; היא hebt das voraufgestellte Subj. hervor wie V. 22. In [b] wollten *Berth.* u. A. zu יִתֵּן Jahve als Subj. ergänzen, aber man sieht nicht ein, warum der Dichter, wenn er dies Subj. beabsichtigt, es auszudrücken unterlassen hätte. *Syr.* (*Trg.*) *Hier.* haben das Verb. passivisch übersetzt, sie scheinen also יֻתַּן gelesen zu haben, diese Vocalisation wäre zulässig, aber auch mit dem vorliegenden Text kommt man aus, entweder fasst man יתן als *man giebt* nach der bekannten Erkl.: יתן scil. הַנֹּתֵן oder man übersetzt das verb. impersonell: es giebt vgl. 13, 10. Ij. 37, 10. *Ew.* § 295 d. Die Erklärung *Ew.'s* ist wenig wahrscheinlich, er will יֵתָן als Adj. von der Wurzel יתן, wovon איתן, ansehen *Ew.* § 155 c, er übers. demgemäss: *doch der Gerechten Sehnsucht ist stets grün*, aber hier legt תאוה doch offenbar die Ableitung des יתן von נתן näher. — V. 25. Der Vergleich in [a] *wie die Windsbraut vorbeifährt* würde auf die Schnelligkeit, mit welcher der Sünder durch das Gericht Gottes fortgerafft wird Jes. 17, 13. Ij. 21, 18, sich beziehen. Besser aber nimmt man des zweiten Gliedes wegen mit *Ewald* כְּ von der Zeit und סופה für eine Bezeichnung des wie Sturm einherfahrenden Gerichts: *wann daherfährt* (1, 27. Jes. 28, 18 f.) *die Windsbraut, so ist der Frevler nicht mehr, aber der Gerechte ist eine ewige Gründung;* zu [b] vgl. V. 30. Ps. 91. 125, 1. — V. 26. Den Plural לְשֹׁלְחָיו bezieht man nach 25, 13, vgl. 22, 21, passend auf den Plur. ארנים Herrschaft = Herr, also *seinem* entsendenden Herrn = *Entsender* vgl. *Ew.* § 178 b. *Ges.* § 108, 2 b; zum Inhalte 19, 24. 22, 13. — V. 27. Zu [a] 14, 27. 3, 2. 9, 11. תִּקְצֹרְנָה st. תִּקְצַרְנָה, da es abzuleiten vom intrans. קצר vgl. *Ges.* § 47, 3 Anm. 2. — V. 28. *Die Hoffnung der Gerechten ist Freude*, weil sie erfüllt wird und ihre Erfüllung Freude bringt. Zu [b] 11, 7. Ps. 112, 10. Ij. 8, 13. — V. 29. מָעֹוז vgl. קרית עזו V. 15. *Eine Festung ist der Unschuld Jahve's Gang*, weil sie durch Jahve's Weltregierung geschützt wird und die Unschuldigen durch seine Gerichte gegen die

Angriffe der Schlechten sicher gestellt werden; den Schlechten bringen eben diese Gerichte die מְחִתָּה V. 15. Vgl. 21, 15. In [a] übersetzen sämmtliche alte verss., als hätten sie לָתָם gelesen, wodurch allerdings ein genauerer Parallelismus zu [b] gewonnen wird. Die Uebers. von *Umbr. Elst.* u. A.: *Eine Veste ist dem Unbescholtenen Jahve* würde doch um Missverständnissen vorzubeugen, erfordern: מעוז י״י לתם דרך. — V. 30. Zu [a] 11, 5. 12, 3. 21. 24, 16. Ps. 10, 6; zu [b] s. 2, 21. — V. 31. *Der Mund des Gerechten sprosst Weisheit* vgl. Jes. 57, 19. Ps. 37, 30 und wird desshalb, wie aus [b] zu ergänzen ist, nicht wie die לְשׁוֹן תַּהְפֻּכוֹת *die Zunge der Verkehrtheit* 8, 13, d. i. die Zunge, die nur Verkehrtes vorbringt, vernichtet. Zu ניב mit dem Accus. vgl. *Ew.* § 281 h. *Ges.* § 138, 3. — V. 32. *Des Gerechten Lippen kennen Wohlgefallen* (16, 13), sie wissen zu reden, was Gott und Menschen wohlgefällig ist vgl. 11, 27. 14, 9. Wäre nur an Gottes Wohlgefallen zu denken (*Kamph.* u. A.), so erwartete man eine nähere Bestimmung von רצון wie 11, 1. 12, 22. 15, 8; *der Mund der Frevler ist Verkehrtheit.* Eine Ergänzung von ידעון aus [a] ist unnöthig, [b] ist Nominalsatz, der den Gegensatz zu [a] auf den schärfsten Ausdruck bringt. *Hitz.* wollte statt ידעון mit Rücksicht auf die Uebers. der LXX ἀποστάζει lesen יַבִּעוּן, zugleich vertauschte er, um einen schärferen Gegensatz zu gewinnen, die beiden letzten Versglieder von V. 31 und 32 also: 31[a]. 32[b]; 32[a]. 31[b], aber jene Conject. ist unnöthig und hat in der Uebers. der LXX keinen sichern Grund, da ihr ἀποστάζει wahrscheinlich aus ἐπίσταται, das auch einige Handschrifteu bieten, verderbt ist vgl. *Lag.* Nicht minder überflüssig ist die Umstellung, da auch der M. T. eine treffende Antithese in V. 31. 32 zum Ausdruck bringt, V. 31[b] weist nur, statt לשון תהפכות ihrer Wirksamkeit nach zu characterisiren, was eigentlich schon durch diesen Ausdruck geschehen war, sofort auf das Geschick derselben hin.

Cap. 11. V. 1. Zu [a] 20, 23. *Ein vollständiger Stein* ist voll Gewicht, vgl. 16, 11. 20, 10. Mich. 6, 11. — V. 2. *Kommt Uebermuth, so kommt auch Schande*, 16, 18. 18, 12 erst Uebermuth dann Schande eig. gekommen war Uebermuth, da kam Schande, das Perf. mit folg. Impf. c. Waw cons. zum Ausdruck der sofort eintretenden Folge; zum Perf. vgl. *Ew.* § 135 b; *und bei Bescheidenen* 13, 10. Mich. 6, 8 *ist Weisheit*, die Weisheit, welche כָּבוֹד, das Gegentheil von קָלוֹן, verleiht 8, 18. 3, 16. — V. 3. Dem Imperf. תנחם muss in [b] ein Imperf. entsprechen, daher ist mit dem Qri יְשָׁדֵּם zu lesen vgl. Jer. 5, 6, von der Wurzel שָׁד; סלף, nur hier und 15, 4 vgl. das Verbum סלף Ex. 23, 8: *Verkehrtheit*; diese Verkehrtheit der Treulosen *vernichtet sie*, denn „Untreue schlägt ihren eignen Herrn“, während die תֻּמָּה der Gerechten diese *leitet* wie ein guter Hirt die Heerde. — V. 4. יום עברה *am Tage des göttlichen Zorns* Ez. 7, 19. Zeph. 1, 18. Zu [a] 10, 2, wo auch unser [b] schon vorgekommen ist. 3[b]. 4 fehlt in LXX, statt dessen haben sie 10[b]. — V. 5. *Die Gerechtigkeit des Redlichen macht gerade* oder eben *seinen Weg* vgl. 3, 6, und schützt ihn so vor der Gefahr des Fallens, die hingegen die רִשְׁעָה so nahe legt, dass der *Frevler* ihr nicht entgeht. — V. 6. *Und durch die Gier* 10, 3

der Treulosen werden sie, die Treulosen, *gefangen;* die הַוָּה verleitet sie zu Sünden vgl. Mich. 7, 3, die Sünden fangen den Frevler s. zu c. 5, 22, zur Constr. von [b] vgl. Gen. 9, 6. Ps. 32, 6. *Ew.* § 303 b. — V. 7. אונים will *Ewald* nach Hos. 9, 4 von *Schmerzen* verstehen: *und Schmerzensharren ist verloren*, während *Berth.* es, wie einst *Hitz.* jenes אונים Hos. 9, 4, als Partic. von אין = chald. אֲנַן oder auch von אָנַן in der Bedeutung von אֲנוּשִׁים nehmen wollte (*Vulg.* exspectatio solicitorum). Aber keine dieser Auffassungen genügt. Weder lässt sich אונים als Part. nachweisen, noch ist der so gewonnene Sinn genügend, denn während 7[a] תקוה sich offenbar auf den Besitz und Genuss bezieht, dem der Frevler alles auch sein Gewissen opfert, um schliesslich im Tode die Erfahrung zu machen, dass alles, was er gehofft und erstrebt hat, nichtig ist, will *Berth.* 7[b] תוחלת אונים *die Hoffnung der Bekümmerten* von der auf Heilung, welche nach 6, 15 dem kranken Sünder nicht zu theil wird, verstehen: weder die eigenthümliche Bezeichnung der Frevler als Bekümmerte noch das parallele Glied machen diese Auffassung wahrscheinlich. Vielmehr lässt sich אונים entweder als Plur. zu אָוֶן ansehen und zwar dient die Pluralendung zur Bezeichnung des Abstr., also: „*und ruchlose Erwartung ist vernichtet*" (*Hitz.*) oder man nimmt אונים als Plur. zn און eig.: die Kraftfülle = die Kraftvollen, so *Del.*, der hier den Gedanken gewinnt, dass es mit der Erwartung solcher, welche sich in voller Kraft befinden und darauf ihre Aussichten hauen, plötzlich ans ist, in beiden Fällen ergänzen sich [a] u. [b]. Gegen jene Auffassung hat *Del.* freilich geltend gemacht, dass sich der Plur. von אָוֶן im ethischen Sinne nicht finde, aber dasselbe gilt auch von dieser: אוֹנִים Kraftfülle = Kraftvolle lässt sich gleichfalls nicht nachweisen. Letztere Bedeutung ist jedenfalls nicht gesicherter, als die von *Del.* beanstandete Auffassung von LXX *Syr.* (*Trg.*), welche אונים wie *Hitz.* als Plur. zu אָוֶן und wie *Del.* pro concr. nahmen = אַנְשֵׁי אָוֶן. Der Text der LXX in [a]: *τελευτήσαντος δὲ ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὄλλυται ἐλπίς* heruht wohl auf Correctur, hervorgegangen aus dem Bestreben, die hier vermisste Antithese zu gewinnen. — V. 8. Da kam der Frevler *an seine Stelle* in die Bedrängniss, צָרָה, hinein 21, 18. — V. 9. Der Singul. רֵעֵהוּ steht ganz allgemein von jedem Nächsten, daher kann sich der Plur. in [b] יחלצו auf diesen Sing. beziehen: *durch den Mund* d. i. durch verkehrtes und falsches Reden 12, 6. 14, 3 *richtet ein Ruchloser seinen Nächsten* (= seine Nächsten) *zu Grunde, und durch die Erkenntniss*, welche sich in einsichtsvollen Reden offenbart, *werden die Gerechten gerettet.* צדיקים ist nicht von דעת abhängiger Genit. (*Berth.*) sondern wie aus [a] hervorgebt, Subj. *Hitz.* wollte mit Rücksicht auf LXX: *ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς* in [a] lesen: בפי חנף משחית vgl. Jer. 5, 26 und für [b] vermuthete er aus V. 10 folgenden Text: וברעת צדיקים יעלצו: *Im Munde des Heuchlers liegt eine Falle seinem Nächsten, und ob dem Unglück der Gerechten frohlocken sie*, aber die Aenderung ist unnöthig, um so mehr, da der M. T. in [a] u. [b] von sämmtlichen verss. ausser jener Abweichung der LXX in [a] geboten wird. — V. 10. Der Gegensatz von [a] und [b] heruht auf den Infinitt.: בְּטוּב *wenn es gutgeht*, und באבד

wenn untergeht. Vgl. 29, 2. LXX bieten nur b aber an anderer Stelle vgl. zu V. 4, die Hälfte von 10a בטוב צדיקים ziehen sie mit der Hälfte von 11a zusammen: תרום קרת vgl. *Lag.* — V. 11 sagt uns, wesshalb V. 10 sowohl das eine als auch das andere Mal gejubelt wird. Wegen תרומם ist תרום weniger: *sie steht erhaben da* als *sie kommt empor*, nimmt an Wohlstand und Ansehen zu vgl. den Gegens. נבל V. 14. Zum Inhalt vgl. 14, 34. 28, 12. Characteristisch für die von *Hitz.* öfter geübte Kritik ist sein Nachweis, dass V. 10 ein späterer Einschub ist. Dass die beiden ersten Gll. in V. 10. 11 parallel laufen, hätte zunächst nichts auf sich, nur werfe קרת hinter קריה einen falschen Schein, als wären das zweierlei Dinge, und weil derselbe falsch, führe er auf Zweiheit des Schreibers. Nun würde allerdings sich V. 10 an 9b eng anschliessen, jedoch konnte er auch von einem Späteren dergestalt angelehnt werden! — V. 12. Durch das *Schweigen* in b wird בוז *verachten* in a dahin bestimmt, dass es auf verächtliches Reden bezogen werden muss: *wer verachtet* in seinen Reden *seinen Nächsten ist unverständig, und der einsichtige Mann schweigt* lieber als dass er verächtlich redet, er weiss, dass hochmüthiges Aburtheilen nur Schaden anrichtet, ja dass ihm zum untrüglichen Urtheil über den Nächsten die Möglichkeit fehlt. Vgl. zu 14, 21. — V. 13. In רכל liegt zunächst der Begriff des Umhergehens um zu schwatzen, רָכִיל daher *Schwätzer*, dann *Verläumder*. *Wer als Schwätzer umhergeht* Lev. 19, 10. Jer. 9, 3 *verräth Geheimniss*, 20, 19; dem הולך רכיל steht gegenüber der נאמן רוח, der welcher sicheren Geistes ist und weiss, was er sagt und thut, dem man also trauen kann. Sir. 27, 16 ff. — V. 14. *Wenn keine Lenkung* 1, 5 *da ist, fällt* d. i. *sinkt* vgl. den Gegens. V. 11, *das Volk und Rettung ist durch viele Berather*, 15, 22. 24, 6; zu רב יועץ vgl. *Ew.* § 278 a. — V. 15 wollte *Berth.* übers. *ein Böser zeigt sich als Böser, wenn man vertritt* durch Bürgschaft *Fremden*, aber diese Auffass. ist unmöglich, weder kann das Subj. in ערב ein anderes sein als in ירוע, noch lässt ירוע diese Uebersetzung zu, sie erforderte das Hithp., vielmehr ist mit *Umbr.* und den meisten zu übersetzen: *übel, übel ergeht es einem, wann er für einen Andern sich verbürgt hat*; freilich ist רַע nicht Infin. Qal, denn dann könnte es seiner Form nach nur Inf. constr. sein, hier wäre aber der Inf. absol. nothwendig, sondern רע ist im Accus. zu denkendes Adject., das hier zur Verstärkung des Verbalbegriffs hinzugefügt ist, ירוע ist Impf. Niph. nicht von רוע, welches verbum sich sonst nicht findet, sondern von רעע, in der ersten Silbe ist Ersatzdehnung eingetreten, in der zweiten ist die Wurzel nach Analogie von ע״ו behandelt, was sich ja auch sonst bei ע״ע nachweisen lässt vgl. *Ges.* § 67 Anm. 5. *Ew.* § 146 b. Ueber זר vgl. zu 6, 1. *Berth.* stiess sich daran, dass dem ירוע das Subj. fehlt, das aus dem Folgenden zu ergänzen schwierig bleibt. Dagegen bemerken *Kamph. Del.* u. A. dass der Spruch eben so gefasst ist, als ob er eine bestimmte Person vor Augen hätte; *und wer hasst Bürgschaft leistende* (sich durch Handschlag verpflichtende 6, 1 vgl. 17, 18), vor der Gemeinschaft mit ihnen sich scheut vgl. 22, 26. 22, 20 und desshalb keine Bürgschaft leistet, *ist sicher*, weil

er grausame Behandlung von Seiten dessen, dem Bürgschaft geleistet ist, nicht zu fürchten hat. Zu שנא vgl. Gen. 29, 33. Mal. 1, 3. So der Chald. in seiner umschreibenden Uebers.; ähnlich *Vulg.* Die Annahme dass תקעים hier Abstr. sei = *Bürgschaft*, *Handgelöbniss* ist nicht nothwendig, der Sinn bleibt bei jener wie dieser Auffassung derselbe. Vgl. zu 6, 1—4. — V. 16 ist nicht zu übers.: *ein anmuthiges Weib hält fest Würde, und Mächtige halten fest Reichthum* (*Berth.* ähnl. *Zöckl.*), denn תמך hat hier offenbar die Bedeutung: *erlangen* vgl. 29, 23 also: *ein anmuthiges Weib erlangt Ehre und Gewaltthätige* vgl. Jes. 49, 25 *erlangen Reichthum.* Statt ועריצים wollte *Ew.* nach LXX lesen וחרוצים, doch ist diese Conject. unnöthig, denn offenbar stehen עריצים, welche durch rohe Gewalt Reichthum erlangen, und אשת חן welche durch die Lieblichkeit ihrer Erscheinung und ihres Wesens alle überwindet und so Ehre und damit ein grösseres Gut als Reichthum vgl. 22, 1 bei allen erlangt, mit einander im Gegensatz (*Del.*); liest man חרוצים so geht dieser Gegensatz verloren, desshalb hat sich auch *Hitz.* veranlasst gesehen, statt אשת חן, das von allen verss. bezeugt wird, אשת חיל zu lesen. LXX ebenso *Syr.* schoben zwischen 16[a] u. [b] zwei Zeilen ein: *θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια, πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται*, ausserdem haben sie in 16[a] noch ein *ἀνδρί*. *Ew. Hitz. Zöckl. Berth.* u. A. sehen diesen Text als den ursprünglicheren an, aber das ist fraglich, mit Recht macht *Del.* auf den selbstverständlichen und darum nichtssagenden Satz aufmerksam: *Saumselige werden des Reichthums ermangeln*, während der erste Theil nach *Del.* auf ein hebr. Original zurückgeht: וְכִסֵּא קָלוֹן אִשָּׁה שֹׂנְאַת יֹשֶׁר. — V. 17 übersetzen *Berth.* u. A.: *Wer wohlthut seiner Seele*, für sich sorgt, *ist ein gütiger Mann*, *und wer sein Fleisch betrübt*, in der Weise wie Sir. 14, 3 ff. beschrieben wird, *ist ein grausamer*, vgl. Sir. 14, 5, d. h. wie man gegen sich selbst handelt, werde man auch gegen Andere handeln. Aber dieser Gedanke entspricht keineswegs der Wirklichkeit, vielmehr tritt meist das Gegentheil ein: wer gegen sich nachsichtig, ist gegen Andere streng und umgekehrt. Diese Auffassung unsers V. ist aber auch gar nicht nothwendig, nicht Präd. sondern Subj. sind איש חסד und אכזרי, also: *Seiner eignen Seele thut Gutes der Liebreiche und sein eigen Fleisch betrübt der Unbarmherzige.* Zu גמל scil. טוב vgl. 31, 12. Der Gedanke ist nicht der, dass der Liebreiche das beseligende Gefühl innerer Befriedigung hat, während ein von Hass und Zorn regierter Mensch sich auch durch Zerrüttung seiner Gesundheit das Leben verbittert (*Kamph.*), das Letztere trifft ja nicht einmal immer zu, höchstens könnte man sagen, dass „die Gesinnung des Hasses das Herz des Hassenden des wahren Lebensquells beraubt" (*Elst.*), aber bei diesem Sinn wäre für שארו ein anderes Wort erforderlich, vielmehr ist offenbar an das göttliche Gericht zu denken, durch das Liebe und Hass gegen Andere auf das Haupt der Urheber zurückfallen. — V. 18. *Der trügerische Lohn* ist der, welcher seinem Erwerber nicht zu gute kommt; vgl. 10, 2. 16. *Wer Gerechtigkeit aussäet* vgl. Hos. 10, 12 erwirbt *wahrhaftigen Gewinn,* insofern der Gerechte lange lebt und sich seines Gewinnes freuen

kann. — V. 19 ist nicht mit *Graec. Ven. Berth.* u. A. an den vorhergehenden Vers anzuschliessen: *so ist Gerechtigkeit zum Leben*, denn in unsern capp. bilden die einzelnen Verse einen in sich abgeschlossenen Gedanken. Möglich dass das LXX und *Syr.* zu ihrer Uebersetzung, welche בן voraussetzt, veranlasst hat, schwerlich ist das ursprünglich, wenigstens findet sich sonst diese Verbindung nie, das *Trg.* hat jedenfalls unsern Text gehabt, wenn auch seine Auffassung unmöglich ist. Entweder ist כן hier adjectivisch gedacht, nur darf man nicht übersetzen: *wer festhält an Gerechtigkeit* (*Zöckl.*) denn diese Bedeutung hat das Wort nicht, vielmehr ist es *gerade*, *aufrichtig*, *redlich* also: *wer redlich von Gerechtigkeit ist*, *ist es zum Leben* (*Ew.* u. A.) צדקה ist also ein dem כן untergeordneter Accusativ. Für diese Erklärung lässt sich das parallele מרדף geltend machen, was eine persönliche Fassung des כן nahe zu legen scheint. Oder man könnte כן als Substant. fassen, wobei an דִּבֵּר כֵּן, עֲשׂוֹת כֵּן, לֹא כֵּן zu erinnern wäre. Jedoch wird man weder mit *Coccej.* Rectum justitiae noch mit *Schult.* Firmum rigoris recti i. e. justitiae erklären dürfen, beides giebt keinen befriedigenden Sinn, vielmehr ist mit *Del.*, welcher an *Raschi's* אֲמִתָּה שֶׁל צְדָקָה erinnert, an die Rechtbeschaffenheit der Gerechtigkeit zu denken d. h. „an die Echtheit oder echte Erweisung der Gerechtigkeit, welche nicht blos Schein ohne Wesen ist". Beide Auffassungen sind insofern nicht ohne Bedenken, als sie von einer gewissen Tautologie nicht freizusprechen sind — was *Del.* freilich nur von der ersten gelten lassen will — dennoch sind sie empfehlenswerther als *Hitz.'s* Conjectur, der כְּנֵס lesen will: *wie ein Panier ist Rechtbeschaffenheit zum Leben* d. h. wie ein Leitstern, schon *Böttch.* hat dagegen geltend gemacht, dass נֵס kein mitgehendes, vorangetragenes sondern stehen bleibendes Zeichen ist, daher auch bildlich sonst ganz anders angewandt wird vgl. Num. 26, 10. Jes. 11, 10. 30, 17. Zu ל um das Ziel anzuzeigen, zu dem etwas führen muss vgl. 19, 23. — V. 20. Zu [a] vgl. 17, 20. Zu [b] 2, 21. — V. 21. יָד לְיָד wird sehr verschieden gedeutet: *Hand gegen Hand* soll ohne weiteres gewaltsames Handeln gegen den Nächsten sein vgl. LXX *Syr.* (*Trg.*), aber abgesehen von allem andern scheitert diese Erklärung schon daran, dass sie יד ביד erfordern würde; oder *von einer Hand zu der andern* soll sein: *Generationen hindurch* wird nicht unschuldig erklärt der Böse (*Schult.* ähnl. *Ges.* u. A.). Richtiger denken *Ew.* u. die meisten neueren, da man nicht begriffe, warum der Dichter für einen derartigen Begriff, der auf mannigfache Weise auszudrücken war, eine so absonderliche Redensart gewählt, an eine Formel der Versicherung: Hand an Hand! = die Hand darauf, wahrlich, in der That passt hier und 16, 5 solche Versicherung sehr gut: *wahrlich*, *nicht wird ungestraft bleiben der Böse.* In 21[b] finden *Berth.* u. A. eine Steigerung: „hingegen wird nicht nur der Gerechte sondern auch die Nachkommen der Gerechten gerettet". Diese Auffassung ist nicht nothwendig, ja neben der feierlichen Versicherung in [a] nicht einmal empfehlenswerth, man wird vielmehr besser thun, wenn man das stat. constr.-Verhältniss als Umschreibung einer Apposition ansieht: ein זרע d. i. eine Gemeinschaft,

vgl. das ähnliche דור Ps. 24, 6. 112, 2, welche צדיקים sind wie Jes. 65, 23. — V. 22. טעם Geschmack, übertragen auf das intellectuelle und ethische Gebiet: die Fähigkeit das Richtige und Schickliche zu erkennen, so dass also סרת טעם vgl. *Ew.* § 288 c nicht nur ein geistig beschränktes sondern auch in ethischer Beziehung bedenkliches Weib bezeichnet. Ein solches, das alles Urtheils und Schicklichkeitsgefühls bar ist, nimmt sich bei all ihrer Schönheit nicht anders aus als ein Schwein mit dem goldenen Ring in seiner Nase. — V. 23. ***Das Begehren der Gerechten ist nur Gutes*** und darum fällt es ihnen schliesslich zu, ***das Hoffen der Frevler ist Zorngericht*** d. i. ein Gegenstand des göttlichen Zorngerichts, welches sie schliesslich trifft. Zu עברה vgl. V. 4; zu V. 23 überhaupt vgl. 10, 28. Mit Rücksicht auf den in der That nicht unbedenklichen Ausdruck in b, sowie auf das indeterminirte עברה, das an ביום עברה keine volle Analogie hat, da hier עברה durch den Zusammenhang seine Bestimmung empfängt, hat *Del.* eine andere Erklärung vorgeschlagen: ***der Gerechten Begehren ist nichts als gutes, der Gottlosen Hoffen ist Vermessenheit*** d. h. „das Begehren der Gerechten ist nur auf Gutes und also ein erreichbares weil gottgefälliges Ziel gerichtet, wogegen das Hoffen der Gottlosen nur in Eingebungen ihres Uebermuthes besteht". Zu עברה in diesem Sinn vgl. 21, 24. Jes. 16, 6. — V. 24. ***Es giebt welche reichlich geben und hinzugefügt wird noch***, und doch werden sie immer reicher. מפזר ist von *Berth.* übers.: verschwenden, aber dadurch würde ja dieser Vers einen ganz schiefen Sinn empfangen, vielmehr ist das Wort hier wie Ps. 112, 9 = ***reichlich geben.*** Für diese Auffassung spricht ja auch V. 25, der zwar nicht formell aber doch der Sache nach die Begründung für 24ᵃ giebt. In 24ᵇ kann מִיֹּשֶׁר nicht übersetzt werden: ***mehr als billig*** (*Cocc. Kamph.* u. A.), denn חסך wird gewöhnlich mit מן des Obj. verbunden. Desshalb übersetzten *Berth. Zöckl.* u. A.: ***es giebt solche die zurückhalten vom Reichthum***, aber in dieser Bedeutung lässt sich das Wort im Hebr. nicht nachweisen, das hat dafür andere Ausdrücke, vielmehr ist mit *Del.* יֹשֶׁר nach Ij. 33, 23 zu fassen: ***Gebühr***, freilich nicht: wer zurückhält, was er sich schuldig ist und also sich gönnen sollte (*Del.*), sondern ישר bezeichnet, was ihm wie andern gebührt, wer das zurückhält, thut es nur zum Mangel. — V. 25. ***Die Seele des Segens***, d. i. die Seele, welche gern anderen mittheilt und für sie zum Segen wird, ***wird wohlgenährt***; תדשן vgl. 13, 4. 28, 25; 22, 9. ***Wer benetzt***, Andere erquickt, ***der wird selbst benetzt***; יוֹרֶא ist Imperf. Hoph., nicht von רוה wie ältere Erklärer wollen, sondern von יָרָא = יָרָה *Ew.* § 131 f. 142 c. *Ges.* § 69 Anm. 7 vgl. Lev. 4, 23. 28. Dass neben מַרְוֶה von רוה die ähnliche Wurzel ירא gebraucht wird, ist nicht auffallend. *Del.* vermuthet, dass die Form per metathesin aus יְרַוֶּה entstanden sei, so dass יְוָרֶה = יוֹרֶא. — V. 26. ***Wer Getraide zurückhält, den verfluchen die Leute***; zu לְאֹם vgl. 24, 24. — V. 27. ***Wer Gutes erstrebt, sucht was wohl gefällt***; Am. 5, 14 f.; ***wer nachjagt dem Bösen, über den wird es kommen***, 10, 24. Mit Recht versteht *Del.* רצון nicht vom Wohlgefallen Gottes, vgl. zu 8, 35 sondern lässt

den Begriff allgemein: wer sich des Guten befleissigt, thut was den Andern wohlgefällt, was ihnen zu ihrem wahren Heil gereicht, eine Auffassnng, welche auch in יבקש eine Stütze findet, da man andernfalls eher ימצא oder ähnliches erwarten sollte. In b ist רעה offenbar in etbischem Sinn zu nehmen: wer dem Bösen nachjagt, auf dessen Haupt werden die Folgen des Bösen kommen (gegen *Berth.*). — V. 28. Zu a 10, 2. Ps. 49, 7. 52, 9. 10. 62, 11. Sir. 5, 8 (10). *Und wie das Laub Gerechte werden sprossen*, Jes. 66, 14. Ps. 92, 8. 13. LXX haben ומעלה st. וכעלה und ebenso יפרח gelesen, *Hitz.* schliesst sich dem an: *wer aber den Gerechten aufhilft, wird sprossen.* Im Anschluss an LXX will *Ew.*, der im ersten Glied יבול st. יפול conjicirt, übersetzen: *wer traut auf seinen Reichthum wird verwelken, doch immer höher blühen die Gerechten*, eine Erklärung, die für b sprachlich nicht zu rechtfertigen ist. — V. 29 und 30. Vielen früheren Auslegern folgend hat *Ewald* die Glieder dieser Verse so umgestellt: *Wer trübe macht sein Haus, wird erben Wind, doch des Gerechten Frucht ist Lebensbaum. Ein Sclav' der Narre wird dem weisen Sinnes: Seeleneroberer aber ist ein Weiser.* Gründe für diese Umstellung liegen nahe, da in der That auf den ersten Anblick unser hebr. Text sowohl in V. 29 als auch in V. 30 zwei Glieder durchaus verschiedenen Inhalts zusammenzubringen scheint. Aber dieselbe Anordnung der Glieder findet sich auch in den alten Uebersetzungen, und dass sie ein Verständniss zulässt, wird aus folgendem hervorgehen. Unter dem *der sein Haus verstört* haben wir nach V. 17 einen gegen sein Haus d. i. gegen seine Familie und Gesinde grausamen, der ihnen nicht giebt und gönnt, was sie zu fordern berechtigt sind, zu verstehen; der *wird Wind erben* d. h. sein Hab' und Gut schwindet dahin, weil allen Lust und Liebe fehlt, für ihn Hand anzulegen, so dass alles drunter und drüber geht; und daran ist es noch nicht genug, *Sclave wird der Thor*, der Mann der so thöricht handelt, *dem weisen Sinnes* d. i. dem Manne, der durch ordentliche Wirthschaft sein Besitzthum mehrt. — V. 30. *Die Frucht des Gerechten* d. i. was der Gerechte redet und schafft *ist ein Lebensbaum* vgl. zu 3, 18, seine Reden und Thaten wirken belebend auf Andere; *und es gewinnt* vgl. 6, 25 *Seelen der Weise*, weil die Seelen sich gern gewinnen lassen von dem, der ihnen Früchte des Lebensbaumes darzubieten vermag. Völlig ungerechtfertigt sind die Conjecturen *Hitzig's:* statt צדיק, das *Syr. Trg. Aqu. Symm. Theod.* bieten, wollte er mit Berufung auf LXX, die offenbar durch das parallele ζωῆς zu ihrer Uebersetzung ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης veranlasst wurden, צדק lesen und für חכם setzt er חמס, so dass er 30a so wiedergiebt: *aber das Leben nimmt Gewaltthat*, welche Auffassung schon an dem Plur. נפשות scheitert. — V. 31. Nach 13, 13 läge es am nächsten ישלם zu übers.: er wird belohnt, in welchem Fall jedoch בארץ nicht den Nachdruck haben kann (*Berth.*), da die Vergeltung nach Alttestamentlicher Anschauung durchaus eine diesseitige ist. Aber bei dieser Auffassung von 31a schliesst sich b sehr schwer an, denn אף כי ist ja keineswegs = *aber nicht* (*Berth.*), es fügt vielmehr zum Vorhergehenden eine Steigerung hinzu und entspricht nach einem posi-

tiven Satz wie hier unserm: *wie viel mehr* vgl. *Ew.* § 354 c. Es wird sich daher empfehlen שִׁלֵּם in a und b in derselben Bedeutung: *vergelten* = *ahnden* zu nehmen, denn שלם ist vox media und kann sowohl sensu bono wie malo stehen. Es ist demnach zu übersetzen: ***siehe der Gerechte erhält auf Erden seinen Lohn, um wie viel mehr der Frevler und Sünder.*** LXX und *Syr.* drücken unser בארץ nicht aus, *Lag.* vermuthet, dass sie ein dem μόγις entsprechendes Wort gelesen, jedoch ist immerhin möglich, dass LXX durch ihre unrichtige Fassung von ישלם zur Einfügung von μόλις (μόγις) veranlasst sind vgl. 1 Petr. 4, 18.

Cap. 12. V. 1. Der welcher Erkenntniss liebt, kann, weil diese Liebe schon Klugheit voraussetzt, gleich dem בער *dem Dummen* entgegengestellt werden: *wer Zucht liebt, liebt Erkenntniss* d. h. der ist eben kein בער. — V. 2. יפיק s. zu 3, 13. Zu a vgl. 8, 35. Zu איש מזמות vgl. 24, 8. Bei ירשיע ist als Subject aus a *Jahve* zu ergänzen: ***aber den Mann der Ränke verurtheilt er.*** Zu הרשיע Jemand als רשע hinstellen, als solchen erklären vgl. Jes. 50, 9 ***Kamph.*** u. A. wollten ירשיע in der andern gleichfalls möglichen Bedeutung auffassen: frevelhaft handeln Ij. 34, 12, so dass natürlich אִישׁ מְזִמּוֹת Subj. ist, aber damit würde etwas für den Ränkevollen Selbstverständliches ausgesagt und auch die klare Antithese zwischen a und b verwischt. ***Hitz.'s*** Uebers.: *aber der Ränkeschmied wird straffällig* scheitert daran, dass sich ירשיע in diesem Sinn nicht nachweisen lässt. — V. 3. ***Und der Gerechten Wurzel wankt nicht;*** wankt aber die Wurzel nicht, so steht der ganze Baum, d. h. hier die Gerechten, fest. V. 12. 10, 25. — V. 4. ***Dem tüchtigen Weib*** 31, 11. Rut 3, 11 steht die מְבִישָׁה *das schlechte* eigentl. schändlich handelnde vgl. 13, 5. 19, 26 gegenüber. Ist jenes die Krone des Mannes, welche ihn schmückt und die er hoch in Ehren hält vgl. 31, 23. 28, so ist dieses ***gleich Fäulniss in den Knochen des Mannes,*** weil sie gleichsam sein Leben vergiftet; 14, 30. Hab. 3, 16. — V. 5. Selbst die ***Gedanken*** der צַדִּיקִים, wie viel mehr ihre Worte und Handlungen, sind ***Recht; die Leitung der Frevler ist Betrug,*** d. h. die Rathschläge, die sie anderen geben, auf welche also viel mehr ankommt als auf blosse Gedanken, sind Trug. — V. 6. ***Die Worte der Frevler*** (vgl. z. B. ihre Worte in 1, 11 ff.) ***sind Lauern auf Blut*** vgl. *Ew.* § 296 c, womit der Dichter schwerlich sagen will, dass ihre Worte davon handeln, Unschuldige zu überfallen und zu tödten (***Berth.***), bei dieser Erklärung entsteht kein rechter Zusammenhang mit b, sondern der Gedanke ist wohl eher der, dass die Frevler durch ihre Worte, durch falsche Anklage, falsches Zeugniss und Verleumdung über andere Lebensgefahr bringen. Zu ארב דם für ארב לדם 1, 11 vgl. *Ew.* § 282 a, ***und der Mund der Redlichen rettet sie,*** nämlich die Unschuldigen, die zwar nicht genannt aber doch bei ארבי־דם gemeint sind vgl. *Ew.* § 309 c. — V. 7 übers. ***Umbr. Berth. Zöckl.*** u. A.: ***kehren sich um die Frevler, so sind sie nicht mehr*** d. i. ganz rasch werden sie vernichtet, diese Auffassung ist grammatisch möglich, der Inf. ist gesetzt, weil auf dem Begriff des Verb. der Nachdruck liegt ***Ges.*** 131, 4 b. *Ew.* § 328 b; das Nomen

beim Infin. zum Ausdruck des Subj. wie 17, 12 und sonst. Dennoch ist mit Recht von den meisten Exegeten die andere Auffassung vorgezogen, welche רשעים als Object. betrachtet und הפך vom Umkehren d. i. Zerstören versteht, darauf weist das parallele Glied, das eine Aussage über das Ergehen der רשעים und neben dem Hinweis auf das Bestehen jene Auffassung von הפך nahe legt. Die Macht, von der ein derartiger Umsturz ausgeht, ist absichtlich nicht ausgedrückt, wie das öfter geschieht vgl. *Ew.* § 328 c. ואינם steht nicht überflüssig (*Berth.*), vielmehr ist der Gedanke offenbar der: kommt nur von irgend woher ein Stoss, der die Gottlosen umstürzt, so ist an kein Wiederaufstehen zu denken, wogegen der Gerechten Haus dem Sturm Stand hält 10, 25. 14, 11. 32 (*Del. Kamph.*). — V. 8. לפי ist *gemäss*, s. zu Jud. 1, 8. *Und der Verdrehte des Herzens wird sein zur Verachtung.* Zum Inhalt vgl. 18, 3. — V. 9. *Besser geht es einem Geringen, dem ein Sclave ist, als einem der sich brüstet und des Brods ermangelt.* מִתְכַּבֵּד kommt nur hier vor, richtig *Vulg. gloriosus* und so auch die andern Ueberss. *Ewald* will mit *Ziegler* u. *Hitz.* statt וְעֶבֶד לוֹ lesen וְעֹבֵד לוֹ *und den Acker bauend für sich*, vgl. Sir. 10, 26, denn einen Sclaven zu haben gehöre ja nicht dazu glücklich zu sein. Doch ist der Grund hinfällig, nicht um Lebensglück überhaupt handelt es sich hier, sondern nur das will der Dichter betonen, dass im Verhältniss zu dem, der sich brüstet und wichtig macht, dabei aber Hunger leidet, der Mann von geringem Stand, der doch noch soviel hat, sich einen Sclaven zu halten, besser daran ist. Die Auffassung von ועבד לו: *der sich selbst Knecht ist* (LXX *Symm. Syr. Hier. Luth. Schult.*) würde wohl לנפשו erfordern (*Del.*). — V. 10. *Gerechter kennt die Seele seines Viehes*, worin liegt, dass er gehörige Rücksicht auf sein Vieh nimmt vgl. 27, 23. Von נפש בהמתו ist die Rede, denn נפש ist ja das Lebensprincip aller Wesen, bezeichnet dann auch die Gemüthverfassung, den Seelenzustand vgl. Ex. 23, 9. V. 10^b haben *Berth. Ew. Zöckl.* u. A. übersetzt: *und das Mitleid der Frevler ist ein Tyrann* resp. *Grausamkeit*, aber so ergiebt sich kein befriedigender Sinn, es ist nicht einzusehen, wie Jemand Mitleid erweisen kann, das im Grunde nicht Mitleid sondern das Gegentheil desselben ist. Auch *Hitz.*'s Conjectur löst diese Schwierigkeit nicht, er will lesen: רַחֲמֵי: *aber die Barmherzigen der Frevler sind grausam*, ganz abgesehen davon, dass eben die Frevler nicht barmherzig zu sein pflegen. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir רחמים in der ursprünglichen Bedeutung nehmen: *viscera* = Innere, das als Sitz der Gefühlserregungen betrachtet erst jene andere Bedeutung empfängt. Demnach ist zu übersetzen: *aber das Innere der Frevler ist grausam.* — V. 11. *Wer sein Land bebaut, wird Brotes die Fülle haben* eigentl. *wird sich sättigen an Brot, wer aber eitlen Dingen nachjagt, ist unverständig. Umbr. Berth. Ew.* u. A. wollen ריקים wie Jud. 9, 2. 2 Reg. 4, 3 fassen: *lose Leute*, aber so gewinnen wir keine Antithese, vielmehr sind ריקים *gehaltlose, nichtige Dinge*, hier im Gegensatz zu a wohl Geschäfte, die erfolglos bleiben müssen, oder windige Beschäftigungen, die keine Arbeit sind (*Hitz.*). Dass ריקים sonst Personen bezeichnet, kann ange-

sichts von נגידים 8, 6 ישרים 16, 13 vgl. *Ew.* § 172 b kein entscheidender Grund gegen diese Auffassung sein, welche schon LXX (*ματαία*) *Aqu. Theod.* (*κενά*) vertreten. Die Uebersetzung der *Vulg. otium*, *Symm.* *ἀπραγίαν* ist unrichtig. LXX haben hinter V. 11 ein Plus, das aber wahrscheinlich nichts als eine Uebersetzung von V. 12 in einem freilich von dem unsern stark abweichenden Text ist. *Del.* glaubt nicht, sie als Duplette ansehen zu können, das hebr. Original würde nach ihm etwa gelautet haben: מִתְעַנֵּג בְּמִשְׁתֵּה־יַיִן יַעֲזֹב קָלוֹן בִּמְצוּדֹתָיו׃. — V. 12. *Ewald* will in [a] statt חמד das Substant. חֶמֶד, statt רעים den Sing. רַע lesen und in [b] יתן in der Bedeutung von אֵיתָן nehmen: *des Frevlers Gier ist ein böses Netz, doch der Gerechten Wurzel dauert;* und alle diese Veränderungen besonders desshalb, weil er den masoret. Text in [a] so versteht: es sehnt sich der Frevler zu fangen die Bösen, nach *Umbreit* insofern die Bösen sich untereinander aufzureiben suchen, ein Gedanke welcher der Betrachtungsweise unserer Sprüche ferner liegt und zu [b] nicht wohl stimmt. *Hitzig* sucht mit Hülfe der LXX den Text herzustellen, er will in [a] lesen חֹמֶר רְעִים מְצוּדַת רָשָׁע und in [b] יִתֵּן aussprechen: *Zerbröckelnder Lehm ist des Frevlers Hort, aber der Gerechten Wurzel dauert aus*, welche Uebersetzung er freilich nur dadurch gewinnt, dass er רעים mit arab. رَغَام terra mollior, pulvis tenuissima identificirt, ähnlich *Böttcher*, nur dass er von der Umstellung von רעים und רשע Abstand nimmt und auf die nach seiner Meinung ursprüngliche Bedeutung von רשע zurückgeht, er gewinnt so den wenig ansprechenden Sinn: *Schmieriger Lehm ist der Bösen Bollwerk*, der nur an *Böttchers* Uebersetzung von Ps. 109, 4: *ich bin Schmiere* eine Parallele haben dürfte. *Berth.* hat eine Erklärung des vorliegenden Textes versucht. מצוד רעים *das Netz der Bösen* ist das, worin sie gefangen werden; solches Netz oder solche Schlingen פַּחִים liegen immer für sie bereit, 22, 5. lj. 22, 10, und Gott legt sie ihnen z. B. Ps. 11, 6. Nun sollte der Frevler dieses Netz zu fliehen suchen; das thut er nicht, wie darans hervorgeht, dass er schlecht handelt und somit an seinem Theil dazu thut, in dasselbe zu fallen. Daher kann in spitzer Rede gleich gesagt werden: *es liebt der Frevler das Netz der Bösen*, wie 11, 27 von einem, der Unglück sucht, und 8, 36 von solchen, die den Tod lieben, die Rede war. Da das Netz der Bösen an Jahve, der es ihnen legt, erinnert, so kann in [b] desto leichter zu יִתֵּן Jahve ergänzt werden s. zu 10, 24. 12, 2. *Die Wurzel der Gerechten* V. 3 *giebt er*, er bewirkt, dass sie feststehen, nicht in Netze fallen u. s. f. Aber mit Recht hat *Hitz.* gegen diese im Wesentlichen schon von *Chr. B. Mich.* u. A. vertretene Auffassnng geltend gemacht, dass מצוד רעים in diesem Sinn: *Netz, worin die Bösen gefangen werden*, bedenklich ist. *Del. Fleisch.* sind zu der Erklärung von *Schult.* zurückgekehrt, welcher מצוד nicht als *instrumentum venationis* sondern als *venationem* i. e. praedam uncando, inuncando atque ita venando convectam fasst, der Genitiv ist „subjectiver persönlicher capturam qualem mali captant". Aus dem antithetischen Gliede 12[b] ergiebt sich für [a] der Gedanke, dass solch Streben

resultatlos ist, dass der Frevler dennoch nicht vorwärts kommt. In [b] steht יתן elliptisch oder prägnant: „edet scil. quod radix edere solet, subilem stirpis, ramorum etc.“ *Fleisch.* erinnert an das arab. نتن und انتن, die speciell von dem Vonsichgeben eines Geruchs ohne Obj. gebraucht werden. Auch diese Erklärung ist nicht ohne Bedenken: das sonst im Hebr. so nicht nachweisbare נתן, das neben שר־ eigentlich selbstverständliche רעים und endlich, was die Hauptsache ist: der Gedanke, dass die Gottlosen sich vergeblich, die Gerechten aber mit Erfolg bemühen, konnte auf diese Weise kaum ausgedrückt werden. Es wird nach all diesen vergeblichen Versuchen kaum etwas anderes übrig bleiben als die Vermuthung, dass in unsern M. T. sich Fehler eingeschlichen haben, was um so mehr nahe gelegt ist als LXX hier stark ahweichen, sie bieten: *ἐπιθυμίαι ἀσεβῶν κακαί, αἱ δὲ ῥίζαι τῶν εὐσεβῶν ἐν ὀχυρώματι*, was als Text erfordern würde: חֶמְדּוֹת רְשָׁעִים רָעוֹת וְשֹׁרֶשׁ צַדִּיקִים מָצוֹר vgl. *Lag.* Freilich wird dieser Text durch keine der andern Uebersetzungen geschützt, die sämmtlich unsern Text hatten, dennoch liesse sich die Verderbniss unsers Textes aus diesem begreifen, die Vorrückung von מָצוֹר und dessen Aenderung in מצוד zog die übrigen Irrthümer nach sich. Der Sinn in [a] ist nach [b] natürlich: die Wünsche der Frevler sind böse und werden dessbalb nicht erfüllt. — V. 13. מוקש רע nicht *Fallstrick des Bösen*, für den Bösen (*Berth.*) sondern *böser* d. i. verderbenbringender *Fallstrick* 18, 7 vgl. zu רע Gen. 37, 33 חַיָּה רָעָה. Der צדיק in [b] ist nach [a] der, welcher sich *des Vergehens der Lippen* z. B. der trügerischen Rede 19. 22 nicht schuldig macht. Absichtlich ist von den Masor. וַיֵּצֵא nicht וַיֵּצֵא vocalisirt: das Waw consec. folgert aus [a]: eben weil der Gerechte sich vor פשע שפתים hütet, entgeht er auch der Bedrängniss, welche daraus erwächst. Unrichtig versteht *Ew.* פשע שפתים vom unbedachtsamen Reden, פשע ist ein stärkerer Begriff als unser „Verfehlung“, welcher hebr. חטאת entspricht, es ist der die Gemeinschaft mit Gott aufhebende, zerreissende Frevel. Eigenthümlich abgewandelt erscheint unser Vers wieder 29, 6. LXX haben hier hinter V. 13 ein plus, das nach *Del.* etwa auf folgendes hebr. Original zurückgeht: טוֹב עַיִן יְרֻחָם וְנֹגֵשׂ בַּשְּׁעָרִים יְדַכֵּא נְפָשׁוֹת׃, — V. 14. [a] mit geringer Veränderung wieder 13, 2, 18, 20. *Von der Frucht des Mundes eines Mannes sättigt er*, dieser Mann, *sich an Segen;* vorausgesetzt ist, dass seine Reden gleichsam ein guter Samen waren und somit gute Früchte brachten. In [b] wäre bei Qri יָשִׁיב das Subj. entweder Jahve oder unbestimmt: *man vergilt.* — V. 15. בעיניו *in seinen Augen* = nach seinem Urtheile, 3, 7. *Wer hört auf den Rath* anderer *ist weise*, weil eignes Urtheil oft den Weg für gerade hält, der es doch nicht ist; 14, 12. 16, 2. 25. 21, 2. — V. 16. *Der Narren Aerger thut sich kund an demselben Tage* d. h. sogleich nachdem er erregt ist. אויל ist absolut voraufgestellt des Nachdrucks wegen und wird im Suff. von כעסו wieder aufgenommen; *wer Schande birgt ist klug;* der Unwille in [a] muss demnach durch Beleidigungen und Beschimpfungen

hervorgebracht sein. — V. 17. *Wer Treue* oder *Wahrhaftigkeit athmet* 6, 19, *verkündet Recht*, wenn er zu einem Zeugnisse aufgefordert wird, *aber ein falscher Zeuge* verkündet *Trug*. Vgl. 14, 5. 25ᵇ. — V. 18. בטה ist unbedachtsam reden, = בטא Lev. 5, 4. Num. 30, 7. 9. Ps. 106, 33. *Es giebt Schwätzer gleich Durchbohrungen des Schwertes*, die mit ihrem Geschwätze wie mit Schwertern verwunden. מַרְפֵּא 4, 22. — V. 19. *Der Wahrheit Lippe besteht auf ewig, aber nur einen Augenblick*, eig. *so lange ich mit den Augen zucke, die Lügenzunge*; zu הרגיע *ein Augenzucken machen* vgl. Jer. 49, 19. 50, 44. עד hier als Conjunct. am besten = *solange als, während* obgleich auch die andere Bedeutung *bis* möglich ist *Ew.* § 337 d und zum Voluntat. vgl. *Ew.* § 228 a. Die alten Ueberss. haben statt עד gelesen עֵד *ein Zeuge des Augenblicks*. — V. 20. *Trug ist im Herzen derer, die Böses schmieden* muss nach ᵇ dahin verstanden werden: wenn sie als Rathgeber auftreten, so richten sie nur Unheil, keine Freude an. שמחה in ᵇ auf die Freude der Rathgeber zu beziehen thut nicht Noth; ihnen ist Freude kann heissen: sie verursachen Freude, diese Auffassung ist hier um so wahrscheinlicher, da מרמה immer das Absehen auf den andern gerichtet hat, nicht aber Selbstbetrug oder Tücke ist, womit der Arglistige am allermeisten sich selbst quält (*Kamph.*, ähnlich *Hitz.* u. *Zöckl.*). Gut macht *Hitz.* darauf aufmerksam, dass als Gegensatz zu רע hier שלום besser in der umfassenden Bedeutung wie Ps. 34, 15. 37, 37. Jer. 29, 11. Nah. 1, 11 *Heilsames, Wohlfahrt* zu fassen ist. — V. 21. Das Pual von אנה nur noch Ps. 91, 10, *nicht stösst zu dem Gerechten irgend ein Unheil;* און wohl hier nicht das Unglück oder die Unbill, sondern wie meist das Unheil als nothwendige Folge des ethischen Verderbens vgl. 22, 8 und oft, darauf führt auch der Gegensatz, denn רע kann sowohl das physische Uebel als auch das ethisch Böse bezeichnen. Zu לא—כל vgl. Ex. 10, 15. *Ges.* § 152, 1. *Ew.* § 323 b und zu ᵇ vgl. Ps. 32, 10. — V. 23. *Ein kluger Mann Erkenntniss birgt* (16ᵇ) s. zu 10, 14, *das Herz der Thoren verkündet laut Thorheit*, ist mit seinen thörichten Einfällen gleich bei der Hand; 13, 16ᵇ. 15, 2ᵇ. — V. 24. Vgl. zu 10, 4. *Die Trägheit* d. i. der Träge *wird frohnpflichtig werden* = wird als Pflichtiger arbeiten müssen, wie der Thor 11, 29 ein Sclave des klügeren Mannes ward. מס eig. Frohne, Zins steht häufig concr.: der Frohnpflichtige. — V. 25. *Kummer im Herzen eines Mannes beugt es nieder und gutes Wort erheitert es;* auf לב beziehen sich die beiden Suffixe des Femin., ausnahmsweise, da sonst לב immer Mascul. ist; es mochte dem Verf. etwa das Femin. נֶפֶשׁ sowie לבות vgl. Ez. 16, 30 vorschweben vgl. *Ew.* § 174 d. 177 d; auch fällt es etwas auf, dass דְּאָגָה mit dem Masc. des Verbi יַשְׁחֶנָּה verbunden ist, doch vgl. 29, 25. Doch verlangt der Sinn zu deutlich Annahme dieser Unregelmässigkeiten. *Umbr.: ist Kümmerniss in eines Menschen Herz, muss man sie niederdrücken, ein gutes Wort kann sie in Freude verwandeln*, aber ᵇ lässt diese Erklärung nicht zu. Noch weniger ansprechend ist *Hitz.*'s Uebersetzung: *Ist Kummer in des Mannes Herz, er sie senket, aber gut Ding, er sie schwenket*, das Suff. soll sich auf das vor רמיה zu

ergänzende יד beziehen und ישמחנו sei mit dem arab. شمخ *hoch sein* zusammenzustellen. Aber weder diese Beziehung des Suff. ist wahrscheinlich noch der so gewonnene Sinn empfehlenswerth, ganz abgesehen davon, dass dieses Sinkenlassen der Hand zur Zeit der Trauer schwerlich orientalische Eigenthümlichkeit ist. Zum Sinn des Verses vgl. 15, 13. 17, 22. — V. 26. יָתֵר ist nach *Ges. Umbr.* ein Hiph. von תור, während *Ew.* es vielmehr als nomen gebildet nach § 162 a mit unveränderlichem ā im stat. constr. ähnlich wie in den Fällen § 212 e ansieht = *der Unterweiser: zurechtweist seinen Freund ein Gerechter.* Aber weder lässt sich jene von *Ew.* angenommene Form des Nomen nachweisen, noch hat הֵתִיר die Bedeutung *zurechtweisen* oder *führen,* wie Andere annehmen, sondern תור ist *herumgehen* namentlich um zu kundschaften und das Hiph. Kundschaftung anstellen Jud. 1, 23. Aeltere Erklärer halten mit dem Chald. יָתֵר für ein Adject. von יתר, und finden in מרעהו die Präpos. מן und רעהו: besser als sein Freund ist der Gerechte, aber dann stehen [a] und [b] völlig zusammenhangslos nebeneinander. Desshalb haben schon *Döderl. Dathe, J. D. Mich. Ziegl. Hitz. Del.* יָתֵר מִרְעֵהוּ gelesen und zur Erklärung auf Ij. 39, 8 verwiesen: *Es erspähet sich seine Weide der Gerechte, aber der Weg der Frevler führt sie,* die Frevler, *in die Irre.* So stehen auch [a] und [b] zu einander in antithetischem Parallelismus: Während der Frevler auf dem Wege, auf den ihn einmal sein Frevel gebracht hat, willenlos fortgeführt wird in die Irre, so dass er sich nicht mehr zu helfen weiss, sucht der Gerechte, der durch keinen Frevel beengt ist, sich völlig frei die Orte, wo für ihn rechte Förderung zu finden ist. — V. 27. חרך kommt nur hier vor; das Wort soll der jüdischen Ueberlieferung gemäss bedeuten: braten: *nicht brät die Trägheit* d. i. der Träge *sein Wildpret*, eben weil er zu faul ist es sich zu erjagen (*Berth.*), oder weil er das, was er schon hat, nicht fertig zu machen und anzuwenden Lust hat (*Ew.*). Aber חרך hat die Bedeutung: *braten* nicht, es steht vom Sengen z. B. der Haare oder vom Rösten der Aehren. Man wird daher richtiger חרך mit arab. حرك zusammenstellen quod est movere, ciere, excitare *κινεῖν* generatim; et specialius excitare praedam e cubili *κινεῖν τὴν θήραν* (*Schult.*). Also: *nicht erjagt die Trägheit* d. i. der Träge *sein Wildpret.* In [b] haben *Umbr.* u. A. auf Grund der LXX die Umstellung versucht: הון יקר אדם חרוץ *kostbarer Reichthum ist beim Fleissigen* aber die Wortfolge des M. T. giebt einen guten Sinn. Freilich wird man nicht übersetzen dürfen: *und kostbarer Schatz eines Menschen ist ein Fleissiger* (*Berth. Ew.*), denn man sähe nicht ein, warum das Fleissigsein hier nur in seinem Werth für andere betrachtet wäre, vielmehr ist wohl mit *Del.* zu übers.: *aber ein kostbar Gut des Menschen ist Fleissigsein,* er erinnert an 10, 17, ähnlich wie dort שְׂמֵי statt שׂוֹמֵי zu erwarten war, so hier הונו חרוץ st. חרוץ vgl. *Del.* — V. 28. In dem ה von נתיבה wollen die Masoreten kein Mappiq haben; dennoch ist es Suff. der dritten Person: *und der Weg ihres*, nämlich der Frömmig-

keit, *Pfades ist Nicht-Tod* (*Berth.* u. A.). Doch finden sich andere Beispiele einer Zusammensetzung von אל mit einem Subst. nicht, auch muss man zugeben, dass אל hinter דרך die Auffassung als Präpos., die auch sämmtliche verss. vertreten, nahe legt, wodurch zugleich eine treffende Antithese mit [a] gewonnen würde vgl. 13, 6. Freilich lässt sich mit dem M. T. diese Antithese nicht gewinnen, denn *Hitz.'s* Uebers.: *aber Seitenweg führt zum Tode* statuirt für נתיב eine Bedeutung, die das Wort nicht hat, auch Jud. 5, 6 nicht. Was an der Stelle von נתיבה gestanden, lässt sich nicht mehr ausmachen, LXX bieten *ὁδοὶ δὲ μνησικάκων*, wofür ein cod. das von *Lag.* für ursprünglicher gehaltene *ὁ δὲ μνησικακῶν* hat, *Syr.* (*Trg.*): ܘܐܘܪܚܬܐ ܕܥܩܘܡܐ. *Levy* vgl. chald. Wörterbuch u. אבתנא vermuthete נתעב, *Lag.* dass der Interpret רֹכֵךְ gesprochen und eine dem דֹּרֵךְ עֹז Jud. 5, 21 ähnliche Redensart gekannt hat.

Cap. 13. V. 1. *Zucht des Vaters* = Gegenstand der Zucht des Vaters und sich ihr nicht entziehend (*Berth.*) oder da בן חכם der Stellung nach wohl Präd. ist: ein weiser Sohn ist Vaters Zucht d. i. Product der Zucht, er verdankt seine Weisheit des Vaters Zucht (*Del.*). *Ew.* hält מוסר für ein Partic. Hoph.: *ist ein Gezogener des Vaters*, aber מוסר findet sich nur als Part. Hoph. von סור. Andere wollen aus [b] ergänzen: *hört* die Zucht des Vaters, aber diese Ergänzung ist unmöglich. Desshalb wollte *Böttch.* geradezu ein verb. einsetzen und zwar an den Anfang יָבִין, das dann ausgefallen ist, nur lässt sich die Verbindung בִּין מוּסָר nicht nachweisen. גְּעָרָה 17, 10. — V. 2. Zu [a] 12, 14. *Und die Gier der Treulosen ist Gewaltthat* d. h. sie sind nur darauf aus, den Nächsten zu schädigen und wollen auf unrechtmässige Weise erworbenes Gut geniessen, im vollen Gegensatz zu denen, die nur auf das Wohl des Nächsten sinnen und den Segen solcher Arbeit empfangen. *Berth. Ew.* u. A. wollten aus יאכל für [b] das entsprechende Verbum ergänzen, aber ohne Grund, zumal נפש wohl als hungernde etc. aber doch nie als essende erscheint (*Del.*). — V. 3. Zu [a] 21, 23. *Wer aufsperrt seine Lippen* und unbedachtsam ausspricht was ihm einfällt, *dem ist Einsturz;* 10, 14^b. — V. 4. Das Suff. in נַפְשׁוֹ weist schon auf עצל hin, welches Wort ganz so, als wenn es in gewöhnlicher Weise dem stat. constr. untergeordnet wäre, folgt, *Ges.* § 121, 6 Anm. 3. *Ew.* § 309 c: *seine des Faulen Seele sehnt sich heftig und nichts ist da*, und erreicht nichts, vgl. 21, 25 f. תדשן 11, 25. — V. 5. *Lügnerisches hasst* d. i. hält von sich *fern der Gerechte;* דבר steht hier offenbar in allgemeinerem Sinn = Sache wie öfter. [b] übersetzt *Del.: aber der Frevler beschimpft und beschämt*, er nimmt also wie schon *Schult.* u. A. יבאיש als Hiph. zu באש *in üblen Geruch bringen, verhasst machen* vgl. Gen. 34, 30. Ex. 5, 21. *Berth. Ew. Hitz. Zöckl.* u. A. übers.: *und der Frevler handelt schmählich und handelt schändlich*, sie nehmen also באש = בוש wie לאש = לוש etc. und führen für הבאיש = הביש Jes. 30, 5 an. Vgl. *Ew.* § 113^b, und in der That sind 19, 26 מביש und מחפיר mit einander verbunden. Aber bei dieser sprachlich freilich zulässigen

Uebersetzung ist der Gegensatz weniger scharf und treffend als bei der andern auch durch die Formen der Verba zunächst angezeigten Auffassung. Aus [a] ergänzt sich natürlich [b] so: durch דבר שקר übt der Frevler Beschimpfung. — V. 6. Wie unter *Unschuld des Weges* (vgl. 10, 29. תם Unschuld = Unschuldige) die unschuldig wandelnden, so sind unter *Sünde* die Sünder zu verstehen: *Frevel bringt zu Fall die Sünder*; 11, 3. 5. Zu תסלף 19, 3. Der Gedanke ist also der: die innere Lebensrichtung eines Menschen ob צדקה oder רשעה bestimmt auch sein äusseres Handeln und Ergehen, Gerechtigkeit birgt Leben, Sünde aber Tod in sich, denn jene steht im Dienste Gottes und geht von ihm aus, diese aber ist der Gegensatz gegen Gott. So fassen unsern Vers auch die alten Ueberss. — V. 7. In den Particc. der reflexiven Steigerungsformen ist die reflex. Bedeutung wie in מתכבד 12, 9 streng festzuhalten vgl. *Ew.* § 124 a: *es giebt, welche die sich reich stellen, indem alles fehlt, die sich arm stellen, indem grosses Vermögen da ist.* — V. 8[a]: *Lösegeld der Seele eines Mannes ist sein Reichthum* kann nicht so verstanden werden, dass der Reiche sich von Strafen, die er verwirkt hat, frei kaufen kann, (*Berth.*) dazu will 8[b] nicht passen, vielmehr weist 8[a] darauf hin, dass der Reiche durch sein Geld den verschiedensten Gefahren, in die er sei es durch habsüchtige Grosse, sei es durch Wegelagerer u. s. f. kommen kann, sich zu entziehen vermag. Das ist anders bei dem Armen: *der Arme hört keine Drohung*, durch die man den Geldbeutel zu erleichtern sucht, weil eben bei ihm nichts zu finden ist (*Chr. B. Mich. Umbr. Kamph. Hitz. Del.* u. A.); *Ew.*, der לא שמע als eigentliches Subj. in [b] auffassen will, übers.: *doch arm ward wer nie Rüge hörte*, aber diese Auffassung scheitert schon daran, dass sich so kein rechter Zusammenhang mit 8[a] gewinnen lässt. Zu לא שמע er hört nicht = er bekommt nicht zu hören vergleicht *Hitz.* Ij. 3, 18. 39, 7. — V. 9. יִשְׂמָח hat intransit. Bedeutung: *ist freudig* d. i. hier brennt heiter und hell. [b] kommt wieder vor 24, 20 vgl. 20, 20. Ij. 18, 5 f. 21, 17. LXX haben hinter V. 9 noch einen Zweizeiler, dessen zweite Hälfte identisch ist mit Ps. 37, 21[b]; nach *Del.* lautete etwa das hebr. Original: נֶפֶשׁ רְמִיָּה תְּשַׁגֶּה בְחֵטְא וְצַדִּיק חוֹנֵן וּמְרַחֵם׃ — V. 10. *Bei Uebermuth giebt es nichts als Zank* (17, 19), *aber bei denen die sich rathen lassen*, die fein demüthig auf anderer Rath hören, *Weisheit;* vgl. 12, 15[b]; auch 11, 2. רק drängt sich an den Anfang des Satzes ähnlich wie אַךְ u. גם vgl. *Ges.* § 151, 3. *Berth.* wollte יתן übers.: *man verursacht*, besser nimmt man es imperson.: *es giebt Ew.* § 295 d. Die Textänderung צְנוּעִים st. נועצים *bei Demüthigen* (*Hitz.*) ist unnöthig. — V. 11. Wir müssen von [b] ausgehen: *wer auf die Hand* oder *handweise* vgl. על zur Bildung von Adverbien Ps. 31, 24 *sammelt*, d. i. wer allmählig gleichsam eine Handvoll nach der andern sammelt, *mehrt* nämlich das Vermögen wie aus [a] zu ergänzen ist. Danach kann הון מהבל nur ein *vom Nichtigen* herrührendes *Vermögen* sein, d. i. hier ein nicht durch Fleiss und Anstrengung sondern irgend wie leichtsinnig oder unrechtmässig erworbenes; ein solches Vermögen ימעט *wird wenig*, schwindet hin, weil darauf kein Gottes-Segen ruht. Schärfer

wird der Gegensatz, wenn man mit LXX: מְבֹהָל liest vgl. 20, 21. 28, 22: ein überhastetes d. *i.* ein nicht durch treue Arbeit allmälig erworbenes sondern schnell erschwindeltes Vermögen schwindet hin, denn wie gewonnen, so zerronnen. *Hitz.'s* מְהֻבָּל setzt ein im Hebr. nicht nachweisbares הבל = בחל voraus. *Umbr.'s* Erklärung: *Vermögen verschwindet schneller als ein Hauch* scheitert an 11b, zu dem bei dieser Auffassung der Gegensatz verloren ginge. — V. 12. *Eine lang hingezogene* nicht in Erfüllung gehende *Erwartung macht krank das Herz, und ein Lebensbaum ist eintreffender Wunsch.* מחלה ist Partic. Hiph. — V. 13a übers. *Berth.: Wer übersieht* (6, 30. 11, 12) *das Wort* (das Gegentheil 16, 20) der Lehre und Ermahnung *wird zu Grunde gerichtet sich* = für sich, zu seinem Schaden. Da aber dies לו nicht ohne Bedenken und jedenfalls zweideutig ist, zudem dadurch die Beziehung zwischen יחבל u. ישלם verloren geht, so haben *Schult. Ew. Hitz. Zöckl.* u. A. übers.: *wer das Wort verachtet, wird ihm verpfändet* resp. *von ihm gepfändet*, so dass also לו nicht auf das Subj. in יחבל sondern auf דבר geht. Zu ל beim Passiv. vgl. *Ew.* § 295 c. Der Sinn ist offenbar nicht der: wer das Wort verachtet, verliert ihm gegenüber seine wahre Freiheit (*Ew.* u. A.), sondern: er wird gepfändet auf die Zeit hin, wo er das Pfand durch Leistung des verweigerten Gehorsams einlöst oder die vorenthaltene Schuld durch Vollziehung der Strafe eingetrieben wird (*Del.* ähnl. *Hitz.* u. A.). *Wer aber das Gebot scheut, wird bezahlt* d. h. empfängt seinen Lohn, den er gleichsam als Schuld zu fordern hat. Zu ישלם vgl. 11, 31. Hinter diesem V. haben LXX vgl. *Syr.* ein Distichon, das von *Ew.* für ächt, von *Hitz.* für späteren Zusatz erklärt wird, hebr. lautete es etwa nach *Del.:* בֶּן־מִרְמָה אֵין לוֹ טוֹב וְעֶבֶד חָכָם יַצְלִיחוּ מַעֲשָׂיו וְיִאָשֵׁר דַּרְכּוֹ. — V. 14. Für *Unterweisung des Weisen* stand 10, 11 Mund des Gerechten. Sie ist *ein Lebensborn* insofern sie dahin wirkt *dass man fern bleibt von den Fallstricken des Todes*, 14, 27. לסור *zum Fernbleiben* wie 15, 24 למען סור. — V. 15. Zu a 3, 4. אֵיתָן dauernd, z. B. von nicht versiegendem Wasser gebraucht; daher nimmt nach *J. D. Mich. Umbr.* an, das Wort bedeute *steter Sumpf.* Richtig ist es schon von *Ew. Del.* u. A. verstanden, sie nehmen es in der Bedeutung: hart, steinhart. Die Grundbedeutung der Wurzel יתן ist die des Sichgleichbleibens, daraus leitet sich ab die andere Bedeutung des Festen, Harten. *Del.* weist darauf hin, wie איתן fest, hart mit סלע wechselt Num. 24, 21 und Mich. 6, 2 die מוסדי הארץ als האתנים eingeführt werden (Jer. 49, 19 ist zweifelhaft). Seiner Bildung nach entspricht איתן von יתן einem אכזב von כזב etc. Der Sinn ist offenbar: die Thätigkeit der Frevler ist eine unfruchtbare vgl. גלמוד Ij. 15, 34, selbstsüchtig, wie sie sind, fehlt ihnen die Fähigkeit mit dem Andern zu empfinden u. s. f., daher bringen sie es nicht zu חֵן. *Hitz.* will wieder st. אֵיתָן nach dem Arab. lesen יְאַתֵּן, was heissen soll: *macht verhasst.* Zwischen 15a und b haben LXX den Zusatz 9, 10b. — V. 16. *Wirkt mit Kenntniss*, also bedächtig und besonnen. יפרש der Thor *breitet aus*, wie wir sagen: kramt aus *Thorheit;* 12, 23b. 15, 2b. *Hitz. Kamph.* u. A. wollten כל zum Obj. von יעשה machen, was aber bei dieser Wortstellung

unmöglich ist. — V. 17. אמונים 14, 5. 20, 6, Bote der Treue = צִיר נֶאֱמָן 25, 13. Er ist *Heilung, Beruhigung*, wenn er gute Nachricht bringt auch wohl denen, zu welchen er gesandt wird, immer aber, und darauf kommt es hier an, den ihn Entsendenden; *der schlechte Bote* vgl. 10, 26. 26, 6 *fällt ins Unglück*, indem seine Untreue bestraft wird von dem Absender. Wahrscheinlich ist aber יַפִּל resp. poet. יַפֵּל vgl. 12, 26 zu lesen: *er stürzt in das Unglück*, nur so entspricht sich genau [a] und [b]. יפל ברע sonst יִפֹּל בְּרָעָה 17, 20. 28, 14. Zu מַלְאָךְ רָשָׁע vgl. *Ges.* § 113. *Ew.* § 287 h. — V. 18. Die Subst. *Armuth und Schmach* als Prädicate: *wer Zucht verwirft ist Armuth* d. h. sie ist sein Loos. Die Beziehung des Präd. zum Subj. ist nicht zum Ausdruck gebracht, der Leser und Hörer konnte ja in solchem Fall nicht irren. יכבד *wird geehrt* weil er durch die Beachtung der Rüge Demuth und Selbsterkenntniss beweist, beides trägt dazu bei, ihm die Achtung anderer zu gewinnen, wie es ja andererseits auch die Vorbedingung ist, um vorwärts zu kommen. Vgl. 12, 1. 15, 5. 32. — V. 19. Das Partic. Niph. נהיה bedeutet das, was geworden ist; ein gewordener Wunsch ist nicht ein entstandener *Umbr. Hitz. Zöckl.* sondern ein in Erfüllung gegangener, wie V. 12 תַּאֲוָה בָאָה, die Stellen Ez. 21, 12. 39, 8, wo beide verba mit einander verbunden sind, beweisen ihre wesentliche Identität, auch sonst fehlt es nicht an Beweisen, dass נהיה diese Bedeutung hat, mit Recht erinnert *Del.* daran, dass es geradezu: fertig sein, um etwas geschehen sein, bedeuten kann vgl. Mich. 2, 4. Dan. 8, 27. In [b] heisst es: *ein Gräuel der Thoren ist fern bleiben von Bösen*, woraus zu schliessen, dass [a] sich nicht auf Thoren bezieht sondern auf Weise. Daher Chald. Syr. und Sept. den Wunsch in [a] genauer bestimmen als frommen Wunsch. Wird der erfüllt, so *ist er süss der Seele;* und doch kommen die Thoren, eben weil sie das Böse nicht lassen können, nie dazu einen solchen Wunsch zu hegen (*Berth.*). Einfacher ergiebt sich zwischen [a] und [b] ein Zusammenhang, wenn wir das Böse, das die Thoren nicht meiden wollen, als Inhalt ihrer Wünsche und Pläne ansehen, so dass also [b] die Anwendung des allgemeinen Satzes in [a] auf die Bösen macht und auf die daraus sich ergebende Folge hinweist, so schon *Raschi, Ew.* u. A. — V. 20. Qri liest הֹלֵךְ und יֶחְכָּם *wer geht mit Weisen, wird weise;* das Ktib will wohl nicht zwei Inff. absol. im Sinne von Imperativen (*Ew.*), denn so lassen sich diese sonst nicht nachweisen, ebensowenig ist zuerst der Inf. absol. und hernach der Imper. zu lesen (*Berth. Hitz.*) sondern es ist dieselbe Constr., die sich oft findet, es sind zwei Imper., von denen der erste eine Bedingung enthält, der zweite auf das Ergebniss der erfüllten Bedingung hinweist vgl. *Ges.* § 130, 2. *Ew.* § 347 b. Für הֲלֹיךְ als Imper. erinnert *Del.* an הִלְכוּ Jer. 51, 50. Zu רעה vgl. 28, 7. 29, 3: *wer mit den Thoren Umgang pflegt, wird schlecht.* יֵרוֹעַ vgl. 11, 15. — V. 21. Bei יְשַׁלֶּם ist als Subject Jahve zu ergänzen; mit *Ew.* nach LXX יַשִּׂיג zu lesen: *doch die Gerechten wird Gutes erreichen* ist unnöthig vgl. *Lag.* — V. 22. Bei יַנְחִיל könnte man, wenn man unsern Vers mit dem Vorigen zu verbinden berechtigt wäre, wieder Jahve ergänzen:

er lässt Gutes erben Kindeskinder. Doch kann ינחיל auch absolut ohne Accusativ dessen was man hinterlässt stehen Deut. 32, 8, so: *der Gute hinterlässt Erbschaft den Kindeskindern, aufbewahrt ist für den Gerechten der Reichthum des Sünders*, dieser behält seinen Reichthum nicht, kann ihn also auch nicht vererben. Auf diese Weise steht dem חוטא in [b] טוב vgl. 12, 2 in [a] scharf gegenüber. — V. 23. ניר, nur noch Hos. 10, 12. Jer. 4, 3, ist der zuerst und desshalb mit vieler Mühe bearbeitete Acker. Der Arme, dem ein solcher Acker *Fülle von Speise* giebt, muss nach [b] ein gerechter Mann sein Ps. 128, 2. Hingegen: *es giebt welche* die wiewohl reich *fortgerafft sind durch Nicht-Recht* vgl. 16, 8. Völlig ungerechtfertigt ist *Hitz.*'s Conject., er ändert ניר in ניב und liest [a]: רַב אֹכֵל נִיב רָאשִׁים = *Ein Grosser, welcher den Ertrag von Capitalien verzehrt*, weder empfiehlt das parallele Glied diese Fassung, noch ist der so gewonnene Sinn von [a] ansprechend, enthält er doch einen völlig selbstverständlichen Gedanken, noch auch ist ראשים als *Capitalien* nachzuweisen. *Hitz.* hat selbst das Bewusstsein, wie wenig genügend der Sinn dieses V. ist und entfernt ihn desshalb als späteres Einschiebsel. LXX und *Syr.* bieten ihn freilich nicht, sie haben statt dessen einen andern Vers, aber *Syr.* einen andern als LXX, er benutzte diese, aber nicht in unserm Text vgl. *Lag.* — V. 24. Zu [a] 29, 15. 23, 13 f. Sir. 30, 1. Das Suffix in שחרו weiset hier nicht wie 5, 22 auf das Object מוסר hin (*Ew. Berth. Zöckl.* u. A.), denn in diesem Fall müsste מוסר den Artikel haben, sondern שחר ist hier mit doppeltem Accus. construirt. Eigentlich ist שחר: früh auf etwas ausgehen, bedacht sein, hier durch den Zusammenhang bestimmt: früh mit etwas heimsuchen (*Kamph. Del.*). — V. 25 erhält seine Erklärung durch Sprüche wie 10, 3. Ps. 34, 11. 37, 25.

Cap. 14. V. 1. Nach Jud. 5, 29 läge es nahe חַכְמוֹת zu lesen, was auch *Baer* bietet und die Ueberss. gelesen haben, בנתה wäre dagegen kein entscheidender Grund vgl. *Ges.* § 126, 4. *Ew.* § 319 a (gegen *Berth.*), dennoch ist wohl חָכְמוֹת zu lesen vgl. 1, 20. 9, 1, einerseits legt das parallele אולת diese Auffassung nahe, andererseits begriffe man nicht, warum der Dichter jene umständliche Art des Ausdrucks gewählt hätte, da ja doch der Superlativbegriff — die Weisesten unter den Frauen — nicht beabsichtigt sein kann, also: *die Weisheit der Frauen baut ihr Haus* vgl. 12, 4. 31, 10 ff. u. 24, 3; dem Absract. חכמות gegenüber steht אולת: *die Thorheit mit ihren Händen reisst sie es*, das gebaute Haus, *nieder.* Dass [b] die Thorheit der Frauen gemeint ist, versteht sich leicht. — V. 2. נלוז דרכיו 3, 32. 2, 15 vgl. *Ew.* § 288 c. — V. 3 kann nicht übersetzt werden: *der Hochmuth im Munde des Thoren ist eine Ruthe* (*Berth.*) sondern חטר גאוה ist stat. constr.-Verbindung, wie jetzt allgemein anerkannt: *Im Munde des Narren ist eine Ruthe des Hochmuths*, wie sonst die Zunge mit einem Schwerte, Stabe u. s. w. verglichen wird, insofern ihr deren Wirkungen beigelegt werden, so hier mit חֹטֶר, die unsinnige Selbstüberhebung im Munde des Narren ist mit Spott und Beschimpfung anderer gepaart, zugleich aber richtet solch Hochmuth sich selbst zu

Grunde; *und die Lippen der Weisen behüten sie*, nämlich die Weisen selbst nach 13, 3. Die Form תִּשְׁמוּרֵם ist entstanden aus תִּשְׁמוֹרֵם = תִּשְׁמְרֵם, das aus u gesteigerte ô ist in einer ganzen Reihe von Beispielen in den Vocal û verdünnt worden vgl. יִשְׁפּוּטוּ Ex. 18, 26. תַּעֲבוּרִי Ruth 2, 8, möglich wäre es freilich auch, dass nur eine unorthographische Schreibung vorläge vgl. אֶשְׁקוֹטָה Jes. 18, 3. *Stade* hebr. Gramm. § 95, c. *Ges.* § 47 Anm. 1. *Ew.* § 251 h. *Hitz.* will תִּשְׁמְרוּם lesen, ebenso *Luzzato* Grammat. § 776 (nach *Del.*). — V. 4. *Wo keine Stiere sind ist die Krippe leer*, d. h. man braucht aber hat auch nichts einzuschütten, *aber Fülle des Ertrags ist durch des Rindes Kraft*. Vgl. 12, 11. — V. 5. Vgl. 12, 17; b ist schon 6, 19 vorgekommen. — V. 6. *Der Spötter suchte Weisheit und nicht ist sie da* (13, 7), und findet sie nicht, weil sie nur dem zu Theil wird, der Gott fürchtet; *dem Kundigen*, welcher nicht wie der לֵץ die Gottesfurcht verachtet sondern als Bedingung der Weisheit kennt und schätzt, *ist Erkenntniss etwas leichtes*. — V. 7. מִנֶּגֶד לְ fasst *Ewald* so: *geh' gerade los auf einen thörichten Mann und doch erfährst du keine Einsichtsworte*, vgl. § 292 d, ähnlich *Kamph.*: gehe dicht vor den thörichten Mann, aber das würde einerseits das Impf. st. ידעת erfordern, andrerseits hat מנגד diese Bedeutung nicht, נגד ist das, was erhaben, was offensichtlich ist, der „Sehbereich" (*Del.*) so dass also מנגד bezeichnet entweder: aus dem Sehbereich hinweg oder in einer Entfernung vom Sehbereich, so aber dass man den Gegenstand im Gesicht behält, נגד mit לְ entspricht unserm *gegenüber* im Sinn des vis-à-vis, מנגד לְ aus der Nähe eines Ortes, wo man den Gegenstand in Sicht hat (*Del.*), daher ist zu übers.: *geh' fort vom thörichten Mann, und nicht hast du kennen gelernt Lippen der Kenntniss*, d. i. wenn du bei ihm gewesen bist etwa um dich belehren zu lassen, so bist du vor die unrechte Thür gekommen, da bei ihm keine דעת zu finden ist. Diese Auffassung verlangt auch das Perfect. ידעת. Auf Grund von LXX und *Syr.* corrigirt *Hitz.* כֹּל st. לֵךְ und וּכְלֵי דַעַת st. ובל ידעת, er übers.: *Alles hat sich gegenüber der thörichte Mann, doch ein Behältniss der Einsicht sind Lippen der Einsicht* und zwar soll der Sinn von a sein: Alles ist dem geistigen Auge des Thoren gegenüber, dessen Blick jedoch unstet und zerstreut umherschweift, so dass er aus der Masse kein Besonderes heraus erkennt!! — V. 8. *Die Weisheit des Klugen ist: verstehen seinen Weg*, seine Weisheit besteht darin, dass er auf seinen Weg oder Wandel merkt V. 15 und vorsichtig handelt 13, 16; *die Thorheit der Narren ist Trug*, sie zeigt sich darin, dass sie darauf aus sind, Andere zu betrügen, was schliesslich doch nur Verderben über den bringen kann, der den Trug übt. Der Gedanke: die Thorheit der Narren zeigt sich darin, dass sie sich betrügen lassen (*Berth.*), hätte durch מרמה nicht ausgedrückt werden können, ebensowenig ist מרמה Selbstbetrug (*Umbr. Zöckl.*). — V. 9 a gewöhnlich so: *die Narren spotten der Sünde* oder der Verschuldung (*Trg. Symm. Hier. Lth. Umbr.*), aber das Verbum יָלִיץ würde dann, weil dem Plural des Subjects folgend, schwerlich im Singul. stehen können. אשם muss Subject sein; Septuag. denken bei diesem Worte deutlich an Schuld-

opfer, also an die nächste und gewöhnliche Bedeutung des Wortes; wie Opfer überhaupt 15, 8 so sollen auch Schuldopfer dem Menschen das Wohlgefallen, רָצוֹן, Gottes erwerben; entspricht das Opfer der Absicht des Darbringers nicht, so spottet es seiner; daher: *der Thoren spottet Schuldopfer, und zwischen Geraden* d. i. bei den Geraden und in ihrer Mitte *ist Wohlgefallen* Gottes; vgl. zu [a] Sir. 31, 18—23 (34, 21 ff.) und hier besonders die Ausdrücke μεμωκημένη und μωκήματα (*Berth.*). Da jedoch sonst für *das Wohlgefallen Gottes* das determinirte רצון erscheint, vgl. zu 10, 32. 11, 27, so ist wohl die Deutung *Del.'s* vorzuziehen: das Schuldopfer verspotte die Thoren, indem es sie ob des selbstverschuldeten Verlustes und ob der Anstrengungen, womit sie ihren Leichtsinn wieder gut machen müssen, gleichsam auslacht, wogegen unter Menschen von geradem Character רצון, ein Verhältniss wechselseitigen Wohlwollens walte, welches es nicht zulässt, dass der Eine dem Andern Schadenersatz leiste. *Hitz.* hat hier wieder auf Grund von LXX und *Syr.* den M. T. geändert, ohne jedoch durch seine Conject. einen erträglichen Sinn zu gewinnen: nach ihm ist vor אוילים der stat. constr. אהלי ausgefallen und ירצו für יליץ und בית für בין zu lesen, er übersetzt: *die Zelte der Thoren werden in Busse verfällt* (soll heissen = bezahlen Schuldopfer d. i. Strafe); *das Haus der Redlichen wohlgefällt*, doch vgl. *Lag.* — V. 10. *Das Herz kennt seinen eigenen Kummer* eig. das Herz kennt den Kummer seiner Seele d. h. Jeder trägt in seinem Innern allein ein deutliches Bewusstsein und Verständniss von dem, was ihn betrübt und bekümmert, Niemand steht dem Andern so nah, vermag sich so völlig in des Andern Seelenzustand zu versetzen, dass er dessen Schmerz wie den eigenen empfände. In [b] sehen *Berth.* u. A. den starken objectiven Befehl, daher auch לא statt אל: *nicht soll sich mischen in seine, nämlich des Herzens, Freude ein Fremder*, sie finden dann hier in [b] die Zurückweisung eines Zudringlichen. Richtiger, namentlich dem parallelen Glied entsprechender ist es wohl, das Impf. als Potent. zu fassen: *und in seine Freude kann sich kein Fremder mischen*, so dass der Gedanke also hier entsprechend [a] der ist: wie einen Schmerz, so giebt es auch eine Freude, für die ein volles Verständniss nur der hat, der sie selbst durchlebt. — V. 11. Gegentheil von [a] 12, 7b. יפריח wird blühen Ij. 14, 9. Ps. 92, 14, vgl. das Qal 11, 28. — V. 12 identisch mit 16, 25. לפני איש soviel als בְּעֵינֵי אִישׁ 12, 15. *Und sein Ende* = das Ende dieses Weges s. zu 5, 4. — V. 13. *Auch beim Lachen kann das Herz Schmerz empfinden und ihr, der Freude, Ende ist Bekümmerniss*, zum Suff. in אחריתה vgl. zu 13, 4, die Verbindung des schliessenden ה mit שמחה (*Hitz.*) ist daher unnöthig. Der Sinn des Verses kann nicht sein: bisweilen wohl lacht einer über Dinge, die nur zu bald ihm Schmerz machen (*Berth.*), ebenso wenig will wohl der Dichter sagen, dass Schmerz die tiefinnerste Grundbestimmtheit ist, welche selbst den Hintergrund des Lachens bildet (*Del.*), für eine derartige Anschauung fehlt es uns auf dem Boden des A. T., wenigstens in der älteren Zeit, an Parallelen, nicht einen allgemein gültigen, sondern einen bisweilen zutreffenden (das Imperf. also Potent.)

Gedanken spricht V. 13 aus: das Aeussere ist nicht immer der treue Ausdruck des Innern, die ausgelassenste Freude ist oft nur die Maske für einen im Innern verborgenen Schmerz, das Ende solcher Freude kann freilich nur Bekümmerniss sein, die Freude hält nicht auf die Dauer Stand, sondern der Schmerz bricht sich doch schliesslich Bahn. Das Gegentheil zu [a] in Qoh. 7, 4. — V. 14. Das passive Partic. סוג *der zurückweichende des Herzens* ist, gemäss dem Ausdrucke נָסוֹג אָחוֹר לִבֵּנוּ z. B. Ps. 44, 19, der dessen Herz von Gott gewichen ist; *er wird satt von seinen Wegen* wie der 28, 19 von Armuth satt wird und die 13, 2 von Grausamkeit. מעליו *Vulg.* et super eum erit vir bonus; andere z. B. *Umbreit:* von dem was ihm gebührt wird.satt der gute Mann, aber diese Bedeutung hat עליו nicht. Die Lesart מֵעָלָיו könnte bedeuten: *von bei ihm* d. i. weg aus seiner, des zurückgewichenen, Nähe *ist der gute Mann*, der gute Mann weilt nicht bei ihm. Aber [a] lässt einen andern Gedanken erwarten, nach [a] ist man versucht, מעליו als dem מדרכיו entsprechend anzusehen: *und aus dem eignen Innern* (wird gesättigt) *der gute Mensch*, aber mit Recht weist *Del.* darauf hin, dass מעל nicht das was der Mensch in sich, sondern was er an sich trägt, bezeichnet und dass auch dafür, dass מֵעָלָיו = מִמַּעֲלָיו sei, sich kein Beleg beibringen lasse. Ebenso wenig ist mit der Annahme zu helfen, dass איש hier eine dem aramäischen sich nähernde Schreibart von יֵשׁ 8, 21 sei: *fern von ihm ist guter Bestand* (*Berth.*), denn abgesehen von dem für יש wenig geeigneten Adject. טוב kann im Gegensatz zu סוג לב unser איש טוב nichts sein als: *der gute Mensch.* Es bleibt daher kaum etwas anderes übrig als die Annahme, dass in מעליו ein Fehler steckt, man wird aber dafür kaum מִגְמָלָיו (*Ew.*) oder מִפְּעָלָיו (*Berth.*) zu lesen haben, sondern, wie schon *Cappell.*, freilich mit Unrecht als Text der LXX vermuthet hat: מִמַּעֲלָלָיו, denn beide Worte דרכים und מעללים stehen in zahlreichen Stellen neben einander vgl. Jer. 17, 10 etc. Demnach ist zu übersetzen: *Von seinen Wegen wird satt, wer abtrünnigen Herzens ist und von seinen Thaten der gute Mensch*, unser Vers bietet somit eine alttestamentliche Parallele zu Gal. 6, 7. — V. 15. *Der Einfältige glaubt jedem Worte* ohne zu prüfen und wird darum haltlos hin- und herschwanken, *aber der Kluge merkt auf seinen Schritt* d. i. nach [a]: überlegt, ob der Weg sicher ist, wenn er den Worten Anderer Glauben schenkt. — V. 16. *Ein Weiser scheut sich und meidet das Böse* d. h. der Weise kennt jene aus der Gottesfurcht entspringende vorsichtige Bedachtsamkeit, die ihn vor Uebereilung und Verschuldung bewahrt, *aber ein Thor ereifert sich* (vgl. 21, 24) *und ist sicher* (vgl. 28, 26), d. h. ihm ist jene den Weisen kennzeichnende Bedachtsamkeit fremd und darum versteht er es nicht sich zu beherrschen, er geräth leicht ausser sich und lebt im vollen Gegensatz zum Weisen, der ירא ist, in sorgloser Sicherheit (בוטח) dahin. התעבר ist von *Berth.* *übermüthig sein*, von *Hitz. Kamph.* u. A. *zufahren* übersetzt, aber wo es sich sonst findet, ist es fast immer vgl. zu 20, 2: *ausser sich gerathen, in Zorn gerathen* vgl. Ps. 78, 21. 59. 62. Prov. 26, 17 etc., mit dieser Bedeutung gewinnen wir auch hier einen völlig treffenden

Sinn. — V. 17. *Der Jähzornige* (Gegentheil ארך אפים V. 29) *vollbringt Thorheit*, er lässt sich durch seinen Jähzorn zu Dingen fortreissen, die er später als thöricht anerkennen muss, *und der Mann der Ränke wird gehasst* d. h. wer gegen den andern Ränke schmiedet, hinterlistig ihm Verderben zu bereiten sucht, verfällt dem Hass. Es wird demnach der einen Sünde eine andere an die Seite gestellt, die nur, was ihre Form und Aeusserung anbetrifft, zu jener ersten im Gegensatz steht. *Ew.* wollte יִשָּׂא st. ישנא und מזמה st. מזמות lesen: *aber der Mann von Ueberlegung duldet* vgl. LXX, aber weder ist איש מזמה nothwendig in gutem Sinn zu verstehen, noch findet sich שוה sonst wie hier, Ps. 131, 2 ist offenbar נפשי ebenfalls Obj. zu שויתי. *Hitz.* wollte יִשְׁאַן lesen: *aber ein Mann der Ueberlegung* (LXX *Syr. Trg. Symm.*) *bleibt ruhig* vgl. *Syr.*, aber weder ist der *Syr.* als zuverlässiger Zeuge für einen derartigen Text heranzuziehen noch sprechen Stellen wie 12, 2. 24, 8 vgl. Ps. 67, 7 für diese Auffassung. — V. 18. Das Hiph. יכתירו nur noch Ps. 142, 8 bedeutet *umringen*, hier in ähnlicher Bedeutung wie נָחֲלוּ, etwa so: *und Kluge umfassen Erkenntniss;* vgl. V. 6. *Del.* will הכתיר als denominirt von כֶּתֶר Krone fassen: *Kluge aber setzen Erkenntniss als Krone auf*, er erinnert daran, dass die nachbiblische Sprache מכתיר im Sinne des biblischen מעטיר kennt und die Metapher כתר הדעת Krone der Erkenntniss liebt. Aber dies כתר findet sich erst in der spätesten Zeit, im Buche Esther, so dass die Annahme dieser Bedeutung von הכתיר, die auch Ps. 142, 8 wenig wahrscheinlich ist, für ältere Zeit bedenklich bleibt. *Hitz.'s* Uebersetzung: *die Klugen aber sammeln zu Haufe Einsicht* ist sprachlich nicht zu rechtfertigen. — V. 19. *Bücken müssen sich die Bösen vor den Guten, und die Frevler stehen an den Thüren des Gerechten*, d. h. offenbar: den Guten gehört schliesslich der Sieg; mögen die Gottlosen zeitweise auch noch so sehr oben auf sein, schliesslich müssen sie sich doch vor den Guten beugen, mögen die Frevler auch im Augenblick vollauf haben, das Ende ist doch, dass sie bittend oder bettelnd an den Thüren der Gerechten stehen. In 19b hat man nicht nöthig שחו zu ergänzen (*Umbr.* u. A.), es ist ein einfacher Nominalsatz. — V. 20. *Auch sogar seinem Freunde ist verhasst* Mal. 1, 3. Deut. 21, 15 *der Arme.* Zu ל vor רעהו vgl. *Ges.* § 143, 2. *Ew.* § 295 c. Vgl. 19, 4. 7. Sir. 6, 8 ff. 12, 8 ff. — V. 21. *Wer seinen Nächsten verachtet*, sich seiner nicht erbarmt, *versündigt sich*, insofern er die Pflichten verabsäumt, auf deren Erfüllung der Nächste ein Recht hat. *Wer aber sich der Unglücklichen erbarmt, Heil ihm!* vgl. 16, 20. — V. 22. *Die Böses schmiedenden* s. zu 3, 29. 6, 14. *werden sie nicht in die Irre gehen?* die Frage weist auf die Sicherheit dieses endlichen Ergebnisses hin. *Hitz.* will unnöthig יֵרָעוּ st. יתעו lesen: *Sollte es ihnen nicht schlimm ergehen, die da Schlimmes sinnen? Huld und Treue sind die Gutes schmieden*; sie sind Huld und Treue, vgl. zu 13, 18 und 16, 6. — V. 23. מותר und מחסור 21, 5. *Lippen-Wort* ist das eitle nichtige Wort; das ist *nur zum Mangel*, führt sicher zum Mangel hin, während doch *bei jeder Mühe*, etwa bei mühevoller Arbeit, *ein Vortheil* in Aussicht steht; daher sollte

man sich vor citlem Wort mehr scheuen als vor schwerster Arbeit. Uebrigens liegt dieser Vers sowie V. 22 in den Verss. in doppelter Uebersetzung vor vgl. *Lag.* — V. 24. Der Reichthum gereicht den Weisen zur Zierde, ist ihnen eine *Krone; die Narrheit der Thoren ist Narrheit* auch wenn er mit Reichthum verbunden ist. In [a] mit LXX *Hitz.* zu corrigiren: עָרְמָם vgl. 8, 12. Ij. 5, 13 ist unnöthig, ebenso wenig hat man ein Recht in [b] אִוֶּלֶת in zweifacher Bedeutung zu nehmen, sodass ein Wortspiel entsteht. So übersetzte *Schult.*: crassa opulentia elumbium crassities, während er in den Animadvs. philolog. [b] so wiedergab: principatus stolidorum stultitia. *Muntinghe* erinnerte an das Arab. آل, das einen dicken Dampf bezeichnet, dann aber trop. von dem gebraucht wird, was zwar einen Schein, aber einen trügenden und die Erwartung täuschenden hat, *Hitz.* wollte אִוְלַת lesen eig. *Schrecken*, dann *Eigenliebe* und hier das *Einherprangen*, aber weder lässt sich dies Wort überhaupt nachweisen noch jene zum Theil aus dem Arab. entlehnten Bedeutungen für das Hebr. aufzeigen. LXX hatte wahrscheinlich לִוְיַת כְּסִילִים vgl. *Lag.*, aber auch ohne solche Aenderung oder derartige Erklärungsversuche giebt unser durch *Symm.* u. *Hier.* bezeugter Text einen völlig befriedigenden Sinn vgl. 16, 22. — V. 25. Ein wahrhaftiger Zeuge rettet z. B. solche die einer falschen Anklage zu unterliegen in Gefahr sind; *wer Lügen athmet ist Trug* d. h. ist vollständig von Trug beherrscht und bestimmt, so dass der ihm zur andern Natur wird vgl. 8[b] u. 12, 17. *Hitz.* will statt מרמה lesen מְדַמֶּה scil. נְפָשׁוֹת. — V. 26. Aus יראת יהוה ist für [b] יְרֵא יהוה herauszunehmen: *und seinen*, des Jahve-fürchtenden, *Söhnen* vgl. Ex. 20, 6. Ps. 103, 17 *wird Zuflucht sein*; vgl. 13, 22[a]. 20, 7. Weil *Hitz.* diese Beziehung des Suff. bedenklich ist, will er וּלְבֹנָיו lesen: und seinen des מבטח Erbauern wird er eine Zuflucht sein, doch dürfte diese Auffassung schwerlich an geringeren Schwierigkeiten leiden. — V. 27. Vgl. 13, 14. — V. 28. רזון haben die alten Ueberss. durch *Fürst* übersetzt; diese Bedeutung könnte es auch hier haben, es wäre dann nach Analogie von arab. kătŭl oder kătâl gebildet vgl. *Stade* Gramm. § 204 a. 207 a, da aber 8, 15. 31, 4 sich für das Concr. רֹזֵן findet, so sieht man vielleicht richtiger רָזוֹן als Abstr. an: *Fürstenthum* (*Del.*). Mit רָזוֹן *Schwindsucht* (von רזה) ist kein erträglicher Sinn zu gewinnen. Es ist demnach zu übers.: *In der Menge des Volks liegt des Königs Pracht, wo es aber fehlt an Volk* 11, 26 (eig. beim Mangel des Volks) *kommt des Fürstenthums Sturz.* — V. 29. *Der Langmüthige hat viel Verstand, aber der Jähzornige trägt Thorheit davon.* *Umbr. Berth. Elst.* u. A. wollten מרים in der Bedeutung: *hoch vor aller Welt Augen aufrichten, kund thun* nehmen, aber gerade die Stellen 13, 16. 12, 23, auf welche sich *Berth.* u. A. als auf vermeintliche Parallelen berufen, machen diese Auffassung wenig wahrscheinlich. *Kamph. Zöckl.* u. A. nach LXX *Syr.* erklärten: *aber ein Jähzorniger lässt seine Narrheit hoch steigen* d. h. er lässt sie einen hohen Grad erreichen, macht sie gross, wofür *Del.* mit Recht מגדיל, הרבה oder Aehnliches fordert, während er die Uebersetzung *Hitz.'s:*

wer aber jähen Geistes, steigert Thorheit durch die treffende Bemerkung zurückweist, dass der Choleriker keineswegs an sich auch ein Thor sein muss. Offenbar ist mit *Raschi, Coccej. Del.* u. A. nach 3, 35 zu erklären: wer sich nicht in der Gewalt hat, sondern von seinen Affecten sich beherrschen lässt, wird bald die Erfahrung machen, dass er Narrheit davonträgt d. h. dass sie das schliessliche Resultat seiner leidenschaftlichen Erregung ist. — V. 30. לב מרפא steht im Gegensatze zu קנאה; demnach kann es nur das gelinde, saufte Herz sein, was sprachlich keine Schwierigkeiten hat, da ja מרפא nicht nur *Heilung* sondern auch *Lindigkeit*, *Gelassenheit* vgl. Qoh. 10, 4 bedeuten kann. Der Plural בשרים, der nicht *Leiber* übersetzt werden darf (*Ew.*), weil בשר eben nicht *Leib* sondern *Fleisch* bezeichnet, ist wohl wegen des folgenden עצמות gewählt, möglich auch, dass er Surrogat eines Abstr. ist: *Leiblichkeit* d. i. das Leibesleben in der Gesammtheit seiner Functionen und der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen (*Del.*). *Fäulniss der Knochen* 12, 4 *ist Eifer*, Leidenschaft. — V. 31. *Wer den Armen drückt*, *schmäht seinen Schöpfer*, vgl. 17, 5, den Gott, der auch den Armen geschaffen hat 22, 2. Ij. 31, 15. Vgl. 19, 17[a]. — V. 32. *In seinem Unglück* d. i. wenn ihn ein solches trifft *wird fortgestossen* aus dem Leben *der Frevler* 24, 16 (Qoh. 7, 15 lebt er lange), *und Vertrauen hat bei seinem Tode der Fromme*, d. h. selbst in der grössten Gefahr fehlt es ihm nicht an Zuversicht; חסר hier absolut wie Ps. 17, 7 u. sonst. ידחה weiset auf einen plötzlichen gewaltsamen Tod hin. Vgl. Ps. 35, 5. 36, 13. 56, 14. ברעתו könnte an sich heissen: *in seiner Schlechtigkeit* (*Berth.*), offenbar aber ist obige Auffassung dem parallelen במותו entsprechender. Desshalb ist auch *Ew.'s* Uebers. abzuweisen: *in sein Unglück gestossen wird der Frevler*, zumal dabei auch das Suff. in ברעתו ziemlich überflüssig ist. Läse man in [b] abweichend von unserm Text, den *Aqu. Symm. Theod. Trg.* bieten, mit LXX (*Syr.*) בְּתֻמּוֹ, so müsste freilich auch ברעתו in [a] im ethischen Sinn genommen werden: *Durch seine Bosheit kommt zu Fall der Frevler, aber sicher durch seine Redlichkeit ist der Gerechte.* — V. 33. Dem „*es ruht im Herzen*“ still und verborgen, steht deutlich תודע gegenüber, vgl. 10, 9. 12, 16. *Und in der Thoren Innern wird sie offenbar* d. h. die Weisheit, welche die Thoren in sich tragen, vermögen sie nicht wie die Verständigen in sich zu bewahren und zu vertiefen, sondern es drängt sie, dieselbe kund zu thun und an den Mann zu bringen vgl. 12, 23. 13, 16. 15, 2. *Ew. Kamph.* u. A. erklären: *doch unter Thoren wird sie kund gethan* d. h. von Thoren umgeben wird der Weise sein Schweigen brechen und so wird die Weisheit durch ihr Gegentheil um so deutlicher als das, was sie in Wirklichkeit ist, an das Licht gestellt, das wäre sprachlich zulässig, aber hier ist neben בלב jene obige Auffassung von בקרב, die auch schon durch die Verbindung mit חכמה nahe gelegt ist vgl. 1 Reg. 3, 28, wahrscheinlicher, schon der Talmud Mezia 85[b], worauf *Raschi* hingewiesen, vertritt sie. Die Uebers. haben sich offenbar in den Sinn unsers Verses nicht zu finden gewusst, so dass auf das am Schluss des Verses hinzugefügte אילין im *Trg.* oder das *οὐ* bei LXX

u. *Theod.* nichts zu bauen ist. — V. 34. *Und Schande der Nationen ist die Sünde;* חסד, häufig im aramäischen, Schande vgl. 25, 10. Lev. 20, 17. — V. 35. *Und sein Zorn wird sein der schlechte* Knecht; aus [a] ist vor מביש nicht das ל zu ergänzen (*Berth.* u. A.), sondern עברתו *sein Grimm* bezeichnet hier den Gegenstand seines Grimms vgl. V. 22[b]. 13, 18 und zum Geschlecht des Prädikats vgl. *Ew.* § 317 c.

Cap. 15. V. 1. Zu רך 25, 15; *bringt zurück*, besänftigt *Zorn.* דבר עצב ist nicht *unwilliges Wort* (*Ew.*) sondern ein Wort, das עצב d. i. Schmerz, Kränkung verursacht. יעלה Hiph. *macht emporsteigen den Grimm;* Qoh. 10, 4. Vor 1[a. b] hat LXX einen Zusatz, der offenbar eine zweite Deutung von 14, 35[b] ist vgl. *Lag.* *Syr.* ergänzt durch Voranstellung von 14, 32[b] die Zeile zu einem ganzen Verse. — V. 2. *Die Zunge der Weisen macht gut* 30, 29 *Kenntniss* = verkündet *gute Kenntniss* 10, 20 vgl. *Ew.* § 285 a. יביע, ein viel stärkerer Ausdruck als יקרא 12, 23 vgl. 13, 16. — V. 4. *Lindigkeit der Zunge* sind milde ruhige Worte, welche sie ausspricht. Sie sind ein *Lebensbaum*, ähnliche Erquickung anderen spendend wie das לב מרפא 14, 30 dem eignen Körper. *Und Verkehrtheit* oder *Falschheit* (nur noch 11, 3) *an ihr* der Zunge *ist Zertrümmerung im Geiste* und zwar nicht im eigenen sondern nach 4[a] dem des Nächsten, gegen den die Zunge סלף übt. Statt שבר ברוח bietet Jes. 65, 14 שבר רוח vgl. Ez. 25, 6. 15 u. 36, 5. Zum Theil mit Hülfe des *Syr.* und der LXX zum Theil nach eigenem Gutdünken liest *Hitz.* 4[b]: וְאֹכֵל פִּרְיוֹ שָׂרַע בְּרֻוָחָה: *und wer seine Frucht isst streckt sich behaglich.* — V. 5. תוכחת in [b] ist wieder der Tadel des Vaters. יערים 19, 25. — V. 6. בית צדיק ist nicht als Accusat. des Ortes zu fassen: *im Hause des Gerechten ist ein grosser Vorrath* (*Umbr. Berth. Kamph. Zöckl.* u. A.) sondern offenbar näher liegt die Fassung als Nomin.: *Das Haus des Gerechten ist grosser Vorrath* 27, 24 d. h. die Stätte desselben (*Del.*), die Verbindung ist nicht bedenklicher als in 10, 17. 13, 1. 18. 14, 35, *und im Gewinn des Frevlers ist Verstörung* d. i. Zerrüttung, vgl. 10, 2[a]. 11, 4, so dass der Frevler durch sein ungerecht erworbenes Gut sein Haus verstört vgl. 15, 27. נעכרת ist substantivirtes Neutrum wie נחרצה Jes. 10, 23. In [a] lasen LXX בְּרְבוֹת צדק vgl. *Lag.* — V. 7. לא כן *nicht so* wie die Lippen der Weisen streut das Herz der Thoren Kenntniss aus. In dieser Bedeutung fassen *Chald.* und *Vulg.* לא כן auf, ebenso *Umbr. Zöckl.* u. A., aber dabei kommt der Gegensatz von *Lippe* und *Herz* nicht zu seinem Recht, daher ihn auch die meisten als nicht vorhanden betrachten, vgl. *Zöckl.* „mit dem Herzen des Thoren steht es viel anders als mit dem Weisheit und Erkenntniss um sich her verbreitenden Herzen des Weisen." Schon Septuag. und *Syr.* nehmen כֵּן als Adject., *recht*, *richtig*, aramäisch ܟܐܢ, ܟܐܢܐ: *des Thoren Herz ist nicht richtig;* d. h. ihm fehlt die rechte Richtung, es ist verkehrt und darum unfähig Weisheit in sich aufzunehmen; so entspricht [b] dem [a] besser, weil nun in [b] liegt: der Thor weiss selbst nicht, woran er ist und kann demnach andere nicht belehren. — V. 8. Zu [a] 21, 27;

auch sein Gebet ist ein Gräuel 28, 9, dennoch ist wohl absichtlich gerade vom Opfer des Gottlosen die Rede, weil das noch leichter zum opus operatum wird als das Gebet (*Del.*). Zu [b] vgl. V. 29. — V. 9. *Und den, welcher nachjagt Gerechtigkeit, liebt Jahve;* מְרַדֵּף 11, 19 stärker als רֹדֵף 21, 21. — V. 10. *Die schlimme Zucht*, die dem *den Pfad*, den Pfad der Geradheit 2, 13, *verlassenden* bevorsteht, ist nach [b] der Tod 5, 23. Der *den Tadel hassende* ist eben der den Pfad verlassende, der in die Irre gehende 10, 17. — V. 11. *Sind vor Jahve* = sind ihm nicht verborgen Ps. 38, 10; zum Gedanken von [a] vgl. Ij. 26, 6. Ps. 139, 8. 11. אַף כִּי *um wie viel mehr* vgl. 11, 31 *die Herzen der Menschenkinder* vgl. Jer. 17, 10. — V. 12. Weil der Spötter nicht liebt הוֹכֵחַ לוֹ *das ihn Tadeln*, geht er nicht zu Weisen hin, die ihn durch Tadel weise zu machen suchen würden; 13, 20. — V. 13. *Ein fröhliches Herz macht das Antlitz heiter*, denn vom Zustand des Herzens ist der Gesichtsausdruck des Menschen bedingt, meist aber hängt von der Verfassung unsers Innern auch unsere Geistesthätigkeit ab: findet sich ein Weh im Herzen, so fehlt die rechte Spannkraft, so tritt leicht Entmuthigung ein, darauf weist [b]: *Bei Bekümmerniss des Herzens ist ein zerschlagener Geist*, vgl. den נְכֵה רוּחַ Jes. 66, 2. [a] u. [b] sind also nicht genau *parallel* sondern [b] vervollständigt den Gedanken von [a]: nicht nur das Leibes- sondern auch das Geistesleben hat seinen Regulator am Herzen als dem Centralorgan des Menschen (*Del.*). Freilich liesse sich ein Parallelismus gewinnen, wenn man sich daran erinnert, dass statt der äusseren Wirkung bisweilen auf die ihr zu Grunde liegende innere Ursache hingewiesen wird, jedenfalls ist es unmöglich den Parallelismus dadurch herzustellen, dass man [b] übersetzt: *doch beim Schmerz des Herzens ist der Athem gepresst* (*Ziegl. Umbr. Hitz.* u. A.), diese Bedeutung kann נכאה nicht haben vgl. 17, 22. — V. 14. Qri liest פִּי, was vorzuziehen ist, da פָּנִים als Singul. mascul. mit יִרְעֶה zu verbinden doch kaum zulässig sein würde. Auch haben die alten Ueberss. LXX *Syr.* (*Trg.*) פִּי gelesen. נָבוֹן muss, weil den כְּסִילִים entsprechend, so aufgefasst werden: *Herz des Kundigen.* יְבַקֶּשׁ *er sucht*, nicht umsonst, daher 18, 15 statt dessen תִּקְנֶה. Zu רעה mit dem Acc. der Pers. *mit Jemand Umgang pflegen* vgl. 13, 20 mit dem Accus. der Sache *auf Etwas bedacht sein* vgl. Jes. 44, 20. — V. 15. Durch טוֹב לֵב wird עָנִי dahin bestimmt, dass ein, ob mit Recht oder Unrecht ist gleich, sich unglücklich fühlender gemeint ist. Ein solcher sieht Alles trübe an, er hat keinen guten Tag; *der heitere* hingegen *ist ein Gelage immerfort*, insofern sein Leben in steter Freude verläuft. תָּמִיד ist adv. und die Constr. ist nicht etwa elliptisch: *dessen Tage sind ein Gastmahl immerdar* (*Zöckl.* u. A.), sondern es ist ein vollständiger Satz, dessen Prädic. einen Zustand ausdrückt, wie das im Arab. öfter geschieht, also: wessen Herz guter Dinge ist, dessen Zustand ist wie ein beständiges Freudenmahl (*Del.*). — V. 16. *Besser ein wenig in Jahve's Furcht als viel Vorrath und Unruhe dabei*, nämlich bei dem Vorrathe, vgl. 16, 8. Ps. 37, 16. — V. 17. *Besser ein Gericht Kohl und Liebe dazu als ein gemästeter Ochse und Hass dabei.* שָׁם in [a]

ist im Wesentlichen mit בו in [b] identisch. Man sieht leicht wie V. 16 und 17 den allgemeiner gehaltenen V. 15 erklären. — V. 18. [a] kommt mit leichter Veränderung 29, 22 wieder vor, auch 28, 25 vgl. 26, 21. Zu מדין vgl. 6, 14. 19. In LXX findet sich hier ein Plus, doch ist dasselbe wahrscheinlich nur eine andere Uebersetzung desselben hebr. Textes vgl. *Lag.* — V. 19. *Der Weg des Faulen ist wie ein Dorngehege*, weil er überall Hemmungen und Hindernisse antrifft; wenn sie auch nur in seiner Einbildung vorhanden sind, er findet sie doch zur Entschuldigung seiner Trägheit; *der Weg der Geraden*, derer die gerade ausgehen und rüstig ihres Weges fortschreiten, also nicht faul sind, *ist gebahnt. Hitz.'s* Conjectur עָרִיץ st. עָצֵל ist überflüssig, auch עָצֵל bildet im gewissen Sinn einen Gegensatz zu ישרים, insofern er nicht den geraden Weg der pflichtmässig ihm obliegenden Arbeit geht. — V. 20. [a] kam schon vor 10, 1. Der כסיל אדם ist nicht *der thörichtste der Menschen* (*Berth.*), sondern dem speciellen Begriff ist der allgemeine untergeordnet, vgl. *Ew.* § 287 g also: *ein Thor von einem Menschen verachtet seine Mutter* und macht ihr dadurch Kummer; so verhält sich [b] zu [a] ganz ähnlich wie 10[b] zu 10[a]. — V. 21. *Die Narrheit* d. i. hier verkehrtes und abseits führendes Thun *ist eine Freude dem Unverständigen*, *der kundige Mann geht gerade aus* 3, 6, der Infin. לכת ohne ל dem Verbo יישר untergeordnet, vgl. *Ew.* § 285 a. — V. 22. Der Infin. absol. הָפֵר nachdrücklich vorangestellt: *Brechen die Pläne* d. i. ein Bruch der Pläne *ist*, *wo keine Berathung ist*, weil, wenn jeder nach Gutdünken handelt, das Ziel, welches viele gemeinschaftlich erstreben, leicht verfehlt wird; *und durch Fülle der Berather* 11, 14 *werden sie bestehen*; das Femin. תקום kann hier nicht wie Jes. 7, 7 im Sinn des Neutr. genommen werden (*Berth.*), sondern dem ganzen Zusammenhang nach muss מחשבות Subj. sein vgl. Jer. 4, 14. 51, 29. *Ew.* § 317 a. In 19, 21 steht עצה, das LXX *Syr.* (*Trg.*) hier einschieben. — V. 23. *Chr. B. Mich.* Andere haben behauptet, es sei unschicklich, dass einer sich über seine Antwort freue, und daher לאיש so aufgefasst: *Freude ist über den Mann* = er macht anderen Freude durch seines Mundes Antwort. Aber das ist sprachlich nicht zulässig und wesshalb er selbst über seine Antwort, die nach [b] ein zu rechter Zeit gesprochenes Wort ist, sich nicht freuen sollte, sieht man nicht. Dass seine Freude statthaft sei, wird in [b] anerkannt, da in dem fragenden Ausrufe zugegeben wird, dass solches Wort in der That schön sei, auch nach dem Urtheile anderer. *Hitz.* hat freilich in [b] den Gegensatz zu [a] gesehen, aber doch nur darum, weil er [a] unrichtig so versteht: Darum habe ein Mann seine Freude an der Entgegnung seines Mundes, weil man lieber seine Meinung sage als fremde anhöre und man nur das sage, was man vorziehe zu sagen. Dabei könne Einer jedoch auch leicht Ungehöriges sagen, darum füge [b] hinzu: *ein Wort zu seiner Zeit — wie gut!* — V. 24. Der Weg des Lebens wird näher bestimmt durch למעלה *aufwärts*, was aber nicht im Gegensatze zu der Erde *nach dem Himmel* (wie ältere Erklärer meinen) bedeutet, sondern im Gegensatz zur Hölle in [b] *nicht hinunter in die Hölle; damit er fern bleibe von der Hölle unterwärts*

stellt den Erfolg als in seiner Absicht liegend dar vgl. 5, 6. מָטָּה in Pausa für מַטָּה, von מַטֶּה mit dem ה־ָ der Bewegung, *Ew.* § 216 c. — V. 25. Zu יִסַּח vgl. 2, 22. In [a] sind *Stolze* gemeint, die Vermögen und Familie haben, denn von ihrem בית ist die Rede. Was sie haben, nimmt ihnen Jahve, wie er es nach 14, 11 den Frevlern nimmt. *Und er stellt fest die Gränze der Wittwe*, welche durch jene גאים verrückt war, dadurch dass er sie in seinen Schutz nimmt. וְיַצֵּב drückt nicht den Wunsch aus, sondern es ist die verkürzte Form des Impf., welche von Dichtern in demselben Sinn wie das Impf. gebraucht wird vgl. Deut. 32, 8. *Ew.* § 233 a, es ist daher unnöthig וַיַּצֵּב zu vocalisiren. — V. 26. רע ist nicht Mascul. sondern, worauf [b] hinweist, Neut., also die Verbindung מחשבות רע dieselbe wie 2, 14. 6, 24. *Die Worte der Lieblichkeit* sind im Gegensatze zu den bösen Plänen und nach 16, 24 tröstende, aufrichtende Reden; sie sind טהרים lauter und zwar, wie aus dem entsprechenden תועבת יהוה in [a] folgt, nach dem Urtheil Gottes. Weil das בעיני י״י nicht direct gesagt ist, corrigirt *Hitz.* טהרים in טִפְּלִים und liest in [a] מְחַשְּׁבֵי רָע: *Ein Greuel dem Jahve sind die da Böses sinnen und hinkleistern liebliche Worte.* — V. 27. *Sein Haus verstört* (s. zu 11, 29) *wer unrechtmässigen Gewinn erwirbt*, nach [b] wohl hauptsächlich dadurch, dass er Geschenke Qoh. 7, 7 annimmt, was ungerechte Richter zu thun pflegten, wie aus vielen Stellen der prophetischen Schriften erhellt. *Wer Geschenke hasst*, also der gerechte Richter, *wird leben*, vgl. das 28, 16 von dem נָגִיד gesagte. Zu בצע als dem unrechtmässig erworbenen Gewinn des Richters vgl. Ex. 18, 21. — V. 28. *Das Herz des Gerechten sinnet nach um zu antworten*, weil ihm daran gelegen ist nichts verkehrtes und nichts böses zu reden; was zu thun die Frevler sich nicht scheuen; zu [b] vgl. V. 2. Ebenso unglücklich wie V. 26 ändert *Hitz.* hier, wo der M. T. ebenso wie dort einen treffenden Sinn gewährt, er liest עֲנָוֹות, einen Plur. zu עֲנָוָה, der sich sonst niemals findet, er übersetzt [a]: *das Herz des Gerechten denkt tugendhaft.* — V. 29. Vgl. V. 8. — V. 30. [a] kann man nicht mit *Ew.* übers.: *der Augen Strahlen macht das Herz froh*, dagegen sagt *Hitz.* mit Recht, dass Ursache und Wirkung sich gerade umgekehrt verhalten vgl. V. 13, ebenso wenig kann man erklären: Lichtglanz der Augen, d. h. Lichtglanz, den die Augen sehen (*Berth.*), denn מאור ist nicht das, was die Augen sehen sondern was sie haben vgl. אור עינים Ps. 38, 11. *Hitz.* hat daher an der Erklärung des M. T. verzweifelt und liest nach LXX מַרְאֵה: *Das Schauen der Augen erfreut das Herz*, aber diese Conjectur ist unnöthig, denn wie מראה nicht nur den Gegenstand, der gesehen wird, sondern das Sehen selbst bezeichnet, so kann auch מאור nicht nur den Gegenstand, der da leuchtet, sondern auch das Leuchten selbst bezeichnen vgl. Ps. 90, 8. Freilich ist, wie schon vorher gesagt, nicht an das Leuchten der eigenen Augen sondern der Anderer zu denken: ein solch leuchtendes Antlitz, das Zeugniss giebt von der im Innern lebendigen Freude, ist für jeden von der Selbstsucht noch nicht völlig verzehrten ein herzerfreuender Anblick. Mit Rücksicht auf 16, 15 will *Del.* lieber an ein liebestrahlendes Gesicht denken, auf welchem

sich herzliche ihrer selbst frohe Liebe zu uns abspiegelt und welches sich, diesen Frohsinn uns selber mittheilend, in unserm Innern widerspiegelt. *Gute Kunde stärkt das Gebein*; vgl. עצם in 16, 24 vgl. 3, 8. 17, 22. — V. 31. תוכחת חיים *Zurechtweisung des Lebens* ist das von Sünden abmahnende den Weg zum Leben zeigende Wort vgl. 6, 23. *Das Ohr* welches solchen Tadel *anhört* d. h. ihn nicht verschmäht, *hält unter Weisen sich auf*, zu welchen der Spötter nicht hingeht V. 12, weil er keinen Tadel hören will; solchem wird nicht חיים, sondern *er stirbt* V. 10b. *Hitz.*'s Correctur חיים in חָכָם ist völlig überflüssig. — V. 32 schliesst sich dem vorigen Verse an: *wer Zucht verwirft, achtet gering seine Seele*, weil er ihr *das Leben* nicht sichert; *wer Tadel hört, erwirbt sich Einsicht*; wer sich לֵב erwirbt, liebt aber nach 19, 8 seine Seele. — V. 33. *Die Furcht Jahves ist Zucht zur Weisheit* vgl. 1, 3. 7. 9, 10; die Weisheit giebt כבוד 3, 16. 8, 18, da aber Weisheit nicht ohne Furcht Gottes erworben werden kann, und diese sich nothwendig in der עֲנָוָה, der Demuth, dem Aufgeben menschlichen Stolzes äussern muss, so muss die ענוה der Würde, כָּבוֹד, vorangehen; vgl. dieselben Worte c. 18, 12b, wo die Demuth dem stolzen Herzen in a gegenübersteht.

Cap. 16. V. 1 finden *Ew. Berth.* u. A. den Sinn: der Mensch denkt, Gott lenkt, מערכי־לב sind ihnen die Luftschlösser, die der Mensch sich baut, und מענה לשון die Gewährung der Wünsche, welche die Zunge ausspricht. Aber neben מענה kann לשון nicht das, was die Zunge ausspricht, bedeuten vielmehr muss es gen. subj. sein: die Antwort der Zunge. Freilich darf man dann nicht den Sinn in V. 1 finden, dass dem Menschen die Entwürfe des Herzens gehören, aber Jahves die Aeusserungen der Zunge sind d. h. unter sein Urtheil fallen (*Hitz.*), denn dieser Gedanke dass die Gesinnung, welche sich nicht in Worten kundgiebt, nicht straffällig sei, ist im A. T. ohne Analogie, vielmehr ist wohl der Gedanke unsers Verses der von *Del.* eruirte: Des Menschen sind die Entwürfe des Herzens d. h. die die Lösung einer Aufgabe, die Enträthselung eines Problems bald so bald anders versuchenden Entwürfe, die Antwort aber, d. i. die befriedigende Erwiderung der an ihn gestellten Anforderung kommt von Gott. Vgl. 15, 23. — V. 2. *Alle Wege* sind der ganze Wandel, alles Thun. Zum Singul. des Präd. vgl. Jes. 64, 10. בעיניו *nach eignem Urtheil;* vgl. 12, 15. 14, 12. *Und der wägt die Geister*, also das sicherste und allein richtige Urtheil über sie hat, *ist Jahve*; 21, 2 steht יָשָׁר statt זַךְ, לִבּוֹת statt רוחות, 24, 12. — V. 3. גֹּל Ps. 22, 9. 37, 5. *Und fest gegründet werden sein deine Gedanken;* deine Pläne, denen gemäss du *deine Werke* in a ausrichten willst, werden, wenn du dich nicht mit Fleisch und Blut beräthst, nicht eitel und nichtig sein, werden Erfolg haben Ps. 90, 17. Vgl. 19, 21. Die Verse 1—3 und wohl ebenfalls V. 5 las der Grieche nicht, an Stelle dieser 8 Hemistichen las er 8 andere vgl. *Lag.*, von deren 7 *Del.* folgenden Text giebt: כָּל־מַעֲשֵׂי עָנָיו גְּלוּיִם (?) לִפְנֵי יְהוָה וְהָרְשָׁעִים בְּיוֹם רָעָה יֹאבֵדוּ׃ רֵאשִׁית דֶּרֶךְ הַטּוֹב עֲשׂוֹת צֶדֶק וְנִבְחָר לֵאלֹהִים מִזְּבֹחַ זְבָחִים׃ דֹּרֵשׁ יְהוָה יִמְצָא דַעַת בִּצְדָקָה וְדֹרְשָׁיו בְּיֹשֶׁר יִמְצְאוּ שָׁלוֹם׃ — V. 4. למענהו übersetzt *Vulg.* propter semetipsum,

was לְמַעֲנִי heissen müsste. Ebenso *Chald.* und *Syr.*, nur dass sie *seinetwegen* nach [b] dahin deuten: des Frommen wegen; LXX übersetzen: *μετὰ δικαιοσύνης*. Auffallend ist dass trotz des Suffixes die Masoreten das Wort mit dem Artikel gesprochen wissen wollen: לַמַּעֲנֵהוּ, was *Ew.* § 290 d daraus erklärt, dass sie es von לְמַעֲנֵהוּ oder vielmehr לְמַעֲנוֹ *seinetwegen* unterscheiden wollten. מַעֲנֶה ist nicht nur die Antwort z. B. 15, 1. 23. 16, 1 sondern auch die Abzweckung, Zweck und Ziel wie das entsprechende arab. Wort, daher: *alles hat Jahve gemacht zu seinem Zweck* d. h. zu einem von ihm vorbedachten, so dass also das Suff. nicht auf כל (*Berth.*) sondern auf יהוה geht, *und auch den Frevler für den Unglückstag* vgl. Jes. 10, 3. Ij. 21, 30. Qoh. 7, 14; der Unglückstag wird also sicher über den Frevler kommen. — V. 5. יָד לְיָד wie 11, 21. — V. 6. *Liebe und Treue* müssen, weil sie auf einer Linie mit der *Furcht Jahve's* stehen, auf die liebevolle treue Gesinnung der Menschen gegen Gott sich beziehen, vgl. zu c. 3, 3. Die *Sünde wird* durch sie *gesühnt*, vgl. Jes. 27, 9. — V. 7. *Wenn Jahve Wohlgefallen hat an den Wegen eines Mannes, so versöhnt er auch seine Feinde mit ihm.* Mit dem Wohlgefallen Jahves an Thun und Treiben eines Menschen ist auch der Erfolg gesetzt, den er ja allein geben kann. Wo dieser aber den Beweis liefert, dass Gott mit einem Menschen ist vgl. Gen. 26, 27 ff., fallen diesem auch die Herzen aller, die sich einen offenen Sinn für die Wahrheit bewahrt haben, zu vgl. Gen. 31, 24. 2 Sam. 19, 9 f. Jer. 39, 12. — V. 8. Zu [a] 15, 16 f. *Als Fülle der Einkünfte ohne Recht*, gemäss dem Ausspruche 13, 23[b], vgl. Jer. 22, 13. — V. 9 entspricht unserm: „Der Mensch denkt, Gott lenkt". In dem Piel יְחַשֵּׁב ist der Begriff der Steigerungsform festzuhalten: *sinnt aus mit Mühe und Arbeit seinen Weg; Jahve aber lenkt seinen Schritt*, d. h. bestimmt, ob der Mensch sein Ziel, das er sich gesetzt, erreiche oder nicht, ob ebene und gerade oder rauhe Wege zu diesem Ziele führen. *Umbr. Berth. Elst.* u. A. übers.: *Jahve festigt seinen Schritt* d. h. er macht es dem Menschen erst möglich, den ersonnenen Weg zu gehen, indem er ihm die nöthige Kraft etc. verleiht. Aber Jer. 10, 23 wo ganz allgemein gesagt ist, dass Gott des Menschen Schritt הָכִין, entscheidet offenbar für jene Auffassung. — V. 10. קסם ist der Orakelspruch, der schliessliche Entscheidung giebt und unwandelbar fest steht. Solche Bedeutung hat auch der Ausspruch eines Königes. Und weil ein Spruch so hoher Bedeutung *auf den Lippen eines Königs ist, so soll im Gerichte nicht frevelnd reden sein Mund. Ew. Hitz. Zöckl.* u. A. sehen 10[b] als einfache Aussage an: *beim Rechtsprechen trügt nicht sein Mund, Hitz.* findet hier die gläubige Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit des Königs im Gericht, ähnlich auch *Ew.*, der in diesem und ähnlichen Sprüchen eine Wiederspiegelung der ersten schönen Zeit des starken fleckenlosen Königthums in Israel und der allgemeinen ungetrübten Achtung vor ihm sieht. Aber zu dieser Auffassung zwingt uns nichts, zweifellos ist auch jene erste sprachlich möglich, und sie wird hier nothwendig, da *Hitz.'s* Erklärung die völlig unbeweisbare Annahme des Glaubens an die Unfehlbarkeit des Königs zur Voraus-

setzung hat, während *Ew.* dem Spruch unnöthig eine nur zeitweise gültige Wahrheit zugesteht. — V. 11. Der *Chald.* schon meint, unser Vers solle darauf hinweisen, dass Gewicht, Wage und Beutelsteine von Jahve kommen, sein Werk sind. Jedenfalls heisst [a]: *Gewicht und Wage des Rechts hat Jahve* d. h. sie sind sein Werk und er ist Herr, führt die Aufsicht über sie. *Sein Werk sind alle Beutelsteine* d. h. alles Gewicht geht auf ihn als Urheber zurück, wie ähnlich Jes. 28, 39. Sir. 7, 15 der Ackerbau auf ihn zurückgeführt wird; natürlich ist damit daran erinnert, dass die von Jahve gestiftete Ordnung auch heilig gehalten und darum gleiches und richtiges Maass gebraucht werden muss vgl. Lev. 19, 36. Deut. 25, 13 ff. כיס sonst häufig der Geldbeutel, hier der Beutel, in welchem der Krämer die Gewichtssteine zu tragen pflegt vgl. Mich. 6, 11. Deut. 25, 13. Weil wie *Berth.* einwirft, zu allen Beutelsteinen auch die zu leichten Deut. 25, 13 gehören würden, man auch nicht einsche, warum nur die kleinen Gewichtsstücke sein Werk genannt werden — als ob nicht jenes durch den Zusammenhang ausgeschlossen und diess in einem so kurzen Spruch völlig unbedenklich wäre, zudem soll gewiss כיס die אבנים nur als Gewichtssteine characterisiren — so will *Berth.* [b] so verstehen: *und sein Werk ist Gesammtheit von Beutelsteinen* d. h. ist lauter Beutelsteine, ist so scharf und genau bestimmt wie die kleinsten und feinsten Gewichtsstücke, ein ausserordentlich geschraubtes und höchst bedenkliches Bild, das zudem den Zusammenhang zwischen [a] und [b] aufheben würde. — V. 12. עשות רשע nur vom Frevel der Unterthanen und Diener zu verstehen (*Berth. Zöckl.* u. A.) ist nicht wahrscheinlich, vielmehr bezieht es sich vorwiegend darauf, dass die Könige einen Abscheu haben, selbst Frevel zu üben. So schliesst sich am einfachsten die Begründung [b] an: *denn durch Gerechtigkeit wird befestigt der Thron* d. h. er hat Bestand, wollten sie Frevel üben und so die Grenze der Gerechtigkeit überschreiten, so würden sie damit den Bestand des Thrones gefährden. Freilich bedenkt solches nur ein weiser König, daher die älteren Erklärer sagen, dass unser Spruch und die ihm ähnlichen implicite Mahnungen für Könige enthalten sollen. Mit Recht. Vgl. 25, 5. — V. 13. Zu ישרים vgl. 8, 6. 12, 11. LXX lasen in [b] וְדִבְרֵי יֹשֶׁר. — V. 14. *Der Zorn des Königs ist Todesboten* vgl. 7, 27 (LXX übers. den Sing. ἄγγελος), weil seine Befehle Todesboten sind, wenn sie dahin lauten, dass die, denen er zürnt, z. B. aufrührerische Unterthanen, mit dem Tode bestraft werden sollen. Und wer könnte ihn zwingen solche Befehle nicht zu erlassen? Daher ist ein Thor, wer den Zorn des Königs reizt Qoh. 8, 4. Vgl. Prov. 19, 12. 20, 2. Hingegen *der weise Mann versöhnt* d. i. *besänftigt* den Zorn des Königs. Vgl. Gen. 32, 21. — V. 15. *Im Licht des Antlitzes des Königs ist Leben;* Licht des Antlitzes ist aber nur da, wo das Antlitz heiter, vor Freude glänzend ist. Leben = belebende Kraft, welche auch von *den Wolken des Spätregens* ausströmt. — V. 16. Neben קְנֹה in [a] vgl. 21, 3. 31, 4. *Ew.* § 238 e. *Ges.* § 75 Anm. 2 קנות in [b], weil selbst wenn dasselbe Wort im zweiten Gliede wiederkehrt doch gern eine kleine Verschiedenheit angebracht wird. *Weisheit er-*

werben, *wie viel besser als Gold*, nämlich erwerben. Vgl. 8, 10. 19. — V. 17. מְסִלָּה ist immer der gebahnte Weg. *Der gebahnte Weg der Redlichen ist fernbleiben vom Bösen*, womit gemeint ist, dass ihnen wirklich auf solcher Bahn, also ohne Anstoss zu wandeln gestattet ist, so lange sie Böses, das sie auf verderbliche Abwege lockt, meiden; *und seine Seele hütet*, so dass sie nicht dem Tode verfällt 13, 3, *wer auf seinen Weg Acht hat*, damit er nicht den geraden und zum Ziele führenden verfehle. Diese von *Hitz. Del.* u. A. vertretene Auffassung ist einfacher als die andere, die umgekehrt שמר נפשו zum Subj. macht (*Berth. Kamph.* u. A.). *Hitz.* schiebt vor 17[b] 3 Glieder und hinter 17[b] eins aus LXX ein, jedenfalls enthalten sie keinen neuen in den Prov. bisher nicht vorhandenen Gedanken, zudem verdankt das letzte Hemistich wohl einem Revisor seine Entstehung vgl. *Lag.* Nach *Del.* lautet der hebr. Text des Zusatzes etwa: אֹרֶךְ יָמִים דַּרְכֵי צֶדֶק לִקַּח מוּסָר יִהְיֶה בַּטּוֹב וְשֹׁמֵעַ תּוֹכָחוֹת יֶחְכָּם וְאֹהֵב חַיִּים יַחְשֹׂךְ פִּיהוּ׃ — V. 18. Das Gegentheil von [a] haben wir 15, 33[b] gehabt; כִּשָּׁלוֹן kommt nur hier vor. — V. 19. Den *Stolzen* stehen die ענוים gegenüber, unter welchen also die *Demüthigen* zu verstehen sind, vgl. עני Sach. 9, 9. שפל ist aber nicht wie 29, 23. Jes. 57, 15 Adjectiv (*Berth.* u. A.) sondern Infin. vgl. Qoh. 12, 4. *Ew.* § 238 a. *Ges.* § 45, 1 a und entspricht dem חַלֵּק in [b]. Beute theilen die Sieger, die stolzer Freude sich hinzugeben pflegen und das vorzugsweise, wenn sie so glücklich sind, reiche Beute zur Theilung bringen zu können. *Besser ist es demüthig sein mit den Demüthigen*, *als Beute theilen unter Stolzen* = als an dem Glücke und der Freude der Stolzen Theil zu nehmen. Wer unter Demüthigen, unter Stolzen ist wird ähnlicher Gesinnung sein als seine Genossen, jedenfalls von ihrem Schicksale mitgetroffen werden. Die Stolzen aber werden erniedrigt, den Demüthigen wird כבוד z. B. 29, 23. — V. 20. דבר wie 13, 13, wo das Gegentheil von unserem [a], vgl. 17, 20[a]. 19, 8[b]. Zu אשריו vgl. 14, 21. — V. 21. *Den Weisen des Herzens wird man* נבון *nennen*, d. i. als Kundigen laut und offen anerkennen; *und die Süsse* (nur noch 27, 9) *der Lippen wird mehren Lehre*, d. h. wird bewirken, dass mit Freuden viele lernen von dem lieblich redenden Manne, was voraussetzt, dass auch er wie der חכם לב Anerkennung findet. — V. 22. *Ein Lebensborn ist die Einsicht ihres Herrn* d. h. nicht: sie ist ein Lebensborn, sofern er andere damit erquickt, belebt (*Berth.*), vielmehr verlangt der Wortlaut, מקור חיים von dem zu verstehen, was die Einsicht für den ist, der sie besitzt: sie labt und erquickt ihn, giebt ihm neue Lebenskräfte wie die Quelle dem Ermüdeten. In [b] ist nach dem sonstigen Gebrauch von מוסר אוילים 1, 7. 7, 22 vgl. 5, 23. 15, 5 dies nicht die Zucht, welche die Thoren üben (*Berth.*) sondern die sie empfangen. *Die Züchtigung der Thoren ist die Thorheit* d. h. Thorheit bestraft sich mit Thorheit und es beraubt sich der Thor des Glückes, das die Einsicht dem Verständigen gewährt. — V. 23. *Das Herz des Weisen macht klug seinen Mund und mehrt auf seinen Lippen Lehre* V. 21; wer weise ist findet für seine Gedanken den passenden Ausdruck und sichert damit seinen Worten Eingang; *Vulg.*

et labiis ejus addet gratiam. — V. 24. Weil *liebliche Worte* der Seele süss sind (— natürlich ist מתוק Neutrum —) und Linderung für das Gebein (15, 4. 30) können sie צוף־דבש genannt werden. — V. 25 ist schon 14, 12 vorgekommen. — V. 26. Das Verb. אכף nur hier es ist = *drängen*, *treiben*, welche Bedeutung es auch im Syr. hat, eig. ist es wohl beugen, daher eine den Rücken beugende Last auflegen, satteln, vgl. das Arab. und Aram. und אֶכֶף Ij. 33, 7 = Druck, Last. *Die Gier des Arbeiters arbeitet für ihn* d. h. hilft ihm arbeiten, treibt ihn zu grösserer Anstrengung an, um sein Brod zu gewinnen, *denn es treibt ihn an sein Mund*, der sich nach Essen sehnt. Die Construct. mit עליו erklärt sich aus dem Begriff des Antreibens. — V. 27. Man gräbt zunächst eine Grube 26, 27. Ps. 7, 16 u. öfter; wer das thut um andere zu stürzen, ist ein כרה רעה, *einer der Unglück gräbt.* Ein solcher ist ein *heilloser Mensch*, 6, 12. *Und auf dessen Lippen ist gleichsam ein versengendes Feuer;* vgl. 26, 23. — V. 28. Zu [a] vgl. 6, 14. 19. *Und ein Ohrenbläser* (26, 20. 22. 18, 8, ψίθυρος Sir. 5, 14) *trennt den vertrauten Freund* d. h. einen vom andern daher der Sing. 17, 9, vgl. 19, 4. — V. 29. Wie der gewaltsame Mann 3, 31 seinen Freund täuscht und ihn dann auf nichtguten Ps. 36, 5. Jes. 65, 2 Weg führt, ist 1, 10—19 beschrieben. — V. 30. Das Verb. עצה nur hier, vgl. syr. ܥܨܐ, verwandt mit עצם Jes. 33, 15, *wer verschliesst seine Augen um Verkehrtheit auszusinnen, wer zusammendrückt seine Lippen* (קרץ sonst von den Augen 6, 13. 10, 10) *hat schon vollendet das Böse*, d. h. es ist schon so gut, als hätte er es vollbracht, weil von solchem nicht zu erwarten steht, dass er seinen unter deutlicher Kundgebung boshafter Schadenfreude und listiger Berechnung gefassten Plan aufgeben wird. Man hüte sich also vor dem, der zusammenkneift seine Augen, weil er wegen seiner verderblichen Pläne des Andern Blick scheut, und zusammendrückt seine Lippen um sein Lächeln über das so gut wie schon vollendete Werk zu verbergen. Eine Nothwendigkeit V. 30 mit V. 29 zu verbinden (*Hitz.*) liegt nicht vor, ja ist nicht einmal wahrscheinlich, denn die hier erwähnten Geberden des Heimtückischen sind nichts dem איש חמס Characteristisches. — V. 31. *Eine zierende Krone ist graues Haar* (20, 29), *auf dem Wege der Gerechtigkeit wird sie gefunden*, weil nur dem Gerechten langes Leben in Aussicht gestellt ist 3, 2. 4, 10. — V. 32. *Besser ist ein langmüthiger* vgl. 14, 29 *als ein Held und besser wer seines Muthes Herr ist* d. i. sich selbst beherrscht vgl. 25, 28, *als wer eine Stadt erobert.* In den *Pirke Aboth* 4, 1 wirft *Ben Soma* die Frage auf: wer ein Held sei? Die Antwort ist mit Berufung auf unsere Stelle, der welcher seine Gedanken bändige. — V. 33. *In dem Busen wirft man das Loos, doch von Jahve kommt all seine Entscheidung,* weil nicht von Menschen sondern von ihm allein das Ergebniss des Loosens abhängt. חיק wird hier gewöhnlich mit *Schoss* übersetzt, aber diese Bedeutung lässt sich nicht erweisen, es ist vielmehr der *Busen* und hier wie 6, 27. 17, 23. 21, 14 das den Busen überdeckende faltenreiche Gewand, in ihm

war das Loos verborgen und hier wurde es geschüttelt, um dann gezogen zu werden. Zum Accus. את־הגורל beim Pass. vgl. *Ges.* § 143, 1 a. *Ew.* § 295 b. משפט wie Num. 27, 21 und in ähnlichen Stellen.

Cap. 17. V. 1. ***Besser ist ein trockener Bissen*** (פַּת ist fem. 23, 8) ***und Ruhe dabei*** (vgl. בו in 15, 16), ***als ein Haus voll von Hader-Opfern.*** Die זבחים sind zum Zwecke des Opfers geschlachtete Thiere und zwar ist es häufig Bezeichnung der שלמים, die nur theilweise auf dem Altar verbrannt, theilweise aber zu Mahlzeiten verwandt wurden vgl. 7, 14, die Schlachtung ohne jeden gottesdienstlichen oder heiligen Zweck ist טבח 9, 2. Gen. 43, 16. Unsere Stelle lässt auf die Entartung solcher Mahlzeiten schliessen vgl. 7, 14. 1 Sam. 1, 3. 13. Zum ganzen Vers vgl. 15, 16 f. 16, 8. — V. 2. ***Ein verständiger Knecht wird den schlechten Sohn*** seines Herrn ***beherrschen***, weil es ihm gelingt im Verlaufe der Zeit selbst Herr zu werden, Qoh. 10, 7. Sir. 10, 24 (28). Denselben Gegensatz von משכיל und מביש vgl. 10, 5. 14, 35. ***Und in der Mitte von Brüdern*** d. i. als ein gleichberechtigter mit den Brüdern, die Söhne des Erblassers sind, ***wird er Erbe theilen.*** *Del.* will [b] davon verstehen, dass עבד משכיל das Erbe vertheilt, denn חלק mit dem Accus. könne nichts anderes als *vertheilen* sein. Dass aber חלק so gebraucht nicht das eigene Theilhaben ausschliesst, zeigt Ij. 27, 17. Gewiss wird auch für das hebräische Alterthum ein durch Lineal- und Gradualerbfolge normirtes Intestaterbrecht die Regel gewesen sein, aber das schliesst doch gewiss Ausnahmen in einzelnen Fällen nicht aus. Jedenfalls ist der Gedanke, dass עבד משכיל durch das allgemeine Vertrauen der Familie zum Testamentexecutor bestimmt sei (*Del.*), neben [a] zu schwach und nimmt auch auf das durch בן מביש berührte Verhältniss keine Rücksicht. — V. 3. מצרף nur hier und 27, 21 wo unser [a] wiederkehrt: ***Tiegel für das Silber und Ofen für das Gold, aber Prüfer der Herzen ist Jahve.*** Vgl. 15, 11. 16, 2. 21, 2. 24, 12. — V. 4[a] hängt von der Auffass. von מֵרַע ab. *Ew. Hitz.* u. A. sehen es als Subst. an = die Bosheit, gebildet wie מֵסַב, מֵצַר u. ähnliche vgl. *Ew.* § 160 d, dafür lässt sich das parallele שקר geltend machen, nur ist diese Annahme desshalb bedenklich, weil für den Begriff der Sünde, Bosheit dies Subst. sonst niemals vorkommt, Jes. 9, 16 findet sich noch einmal מֵרַע, aber offenbar mit geschärfter Endsilbe = מֵרַע, so ist es wohl auch hier zu nehmen: ***ein Bösewicht achtet auf nichtige Lippe.*** In [b] darf man nicht übersetzen: ***wer Trug gern anhört, beachtet verderbliche Zunge*** (*Chr. B. Mich.* u. A.), denn eine derartige Ergänzung von מקשיב aus [a] zu על לשון הוות ist nicht zulässig. *Del.* sieht ebenfalls שקר als Obj. zu מזין an, aber so, dass על לשון הוות mit שקר zu verbinden ist und [b] zweites Prädic. zu מרע ist: ***Ein Bösewicht horcht auf heillose Lippe, hört die Lüge an auf verbrecherischer Zunge.*** Aber dabei wird einerseits der Parallelismus zerstört, andrerseits ist die Vorsetzung von שקר aus seiner natürlichen als Obj. ihm zukommenden Stellung hier um so auffallender, als dadurch die zusammengehörigen Worte getrennt werden, ganz abgesehen davon, dass bei dieser Auffassung על לשון הוות ein ziemlich müssiger Zusatz ist. Durch den Parallelism. offenbar angezeigt ist die von den meisten ver-

tretene Erklärung, welche שקר als dem מרע entsprechend ansieht, das Abstr. steht hier wie ganz ähnlich 12, 27 רמיה. Zu מזין = מאזין vgl. *Ew.* § 141 a. Also: *Trug horcht auf Verderben bringende Zunge.* So entspricht [b] genau [a]. Freilich hat האזין sonst nicht על bei sich, aber doch ל Ij. 34, 2 u. אל Ps. 77, 2 wie ebenso הקשיב, offenbar ist על hier durch das parallele Glied veranlasst. Der Einwand dass man für den, welcher auf Verderben bringende Zunge hört, eine schärfere Bezeichnung als שקר erwarte (*Del.*), kann gegen unsere Auffassung kaum entscheidend sein: הוות und שֶׁקר können sich recht gut entsprechen, insofern jenes die nothwendige Folge von diesem ist — V. 5. Zu [a] 14, 31. איד *plötzliches Unglück;* nach [a] muss hier vorzugsweise ein solches gemeint sein, durch welches Armuth eintritt. לא ינקה 11, 21. 16, 5. Hinter V. 5 haben LXX einen kleinen Zusatz, den *Del.* also hebr. wiedergiebt: וְנִחָם עָלָיו יְרֻחָם. — V. 6. Zu 6[a] vgl. Ps. 127. 128. In [b] darf man *ihre Väter* auf Väter, Grossväter u. s. f. beziehen. Nach diesem V. resp. V. 4 haben LXX ein Distichon, das *Lag.* für Umdeutung von V. 7 hält, doch ist es fraglich, ob sich so dasselbe völlig erklärt vgl. *Lag.* Nach *Del.* lautete etwa der hebr. Text: לְמַאֲמִין כָּל־אוֹצְרוֹת עוֹלָם וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ מַאֲמִין אַף לֹא אֲגוֹרָה. — V. 7. שפת יתר, nicht *verba composita*, auch nicht *der Rede Pracht* resp. *würdevolle Rede* (*Kamph.*), denn dazu will das Präd. nicht passen, eher *die hohe befehlende* (*Berth.*) oder *anmassliche Rede* (*Hitz.*) eigentlich ist es wohl *Lippe* d. i. *Rede des Uebermaasses* oder *Ueberschwanges* d. h. eine solche voll überschwenglichen Selbstbewusstseins und Anmassung (*Del.*). Der נבל hat alle Ursache mit seinen thörichten und ruchlosen Thaten im Verborgenen zu bleiben, thut er es nicht sondern drängt sich vor und sucht sich trotz seiner innern Gehaltlosigkeit überall zur Geltung zu bringen, so ist er um so unerträglicher. *Kamph.* behauptet freilich, dass diese Auffassung darum nicht passe, weil anmassliche Rede keinem Menschen wohl anstehe, aber gilt nicht dasselbe von der Lügenrede? Und doch setzt [b] die Lügenrede speciell zu dem נדיב in Beziehung: *noch viel weniger* (אף כי nach der Negation 11, 31. 15, 11) ziemt sich *für den Edlen Lügen-Rede.* נבל und נדיב Jes. 32, 5 f. — V. 8. *Ein Edelstein ist ein Geschenk im Auge seines Empfängers, zu wem er sich auch wendet, handelt er klüglich.* אבן חן eigentlich: *ein Stein der Anmuth* vgl. 1, 9 identisch mit אבן יקרה Edelstein. שחד besonders das in der Absicht zu bestechen gegebene Geschenk. בעליו könnte der Geber des Geschenkes sein, aber mit Rücksicht auf בעיני wird es mit Recht wie 3, 27 vom Empfänger verstanden, denn „einem der zu schenken hat, erscheint dies Mittel, sich Thüren und Herzen zu öffnen, nicht blos ein goldner Schlüssel, es ist ihm wirklich ein solcher" (*Del.*). In יפנה und ישכיל nimmt man meist השחד zum Subj., aber mit Recht bemerkt *Del.*, dass השכיל eig. *klug handeln* dann *Erfolg haben*, nur von Personen gesagt wird. Der Gedanke ist demnach: wohin sich auch der Bestochene wendet, da handelt er klug und bietet seinen Scharfsinn auf, um das durchzusetzen, wofür ihm השחד zu Theil wurde. — V. 9. *Vergehen deckt zu wer Liebe erstrebt* d. i. nicht: wer Liebe

zu erlangen sucht, sondern wer Liebe zu bethätigen strebt, vgl. Zeph. 2, 3. 1 Cor. 14, 1, auf welche Auffassung auch [b] führt; dem Zudecken der Vergehung steht das unablässige Tadeln derselben und dem Liebebethätigen das Zerreissen der Freundschaft als einer Liebesgemeinschaft gegenüber; *wer auf eine Sache zurückkommt*, d. i. wer in seinem Sprechen immer wiedcr auf das Vergehen des Freundes zurückkommt, *trennt vertrauten Freund*; 16, 28. Für diese Auffassung von 9[a] spricht sowohl der Umstand, dass gewöhnlich das Präd. voransteht als auch besonders 10, 12 (gegen *Berth.*). — V. 10. תֵּחַת kann nicht ein verkürztes Imperf. von der Wurzel חָתָה 6, 27. 25, 22 sein (*Berth.*), diese müsste תַּחְתְּ oder תַּחְתְּ vgl. יַחְתְּ Ij. 6, 3 sein vgl. *Böttcher* Lehrbuch II. S. 413 Anm. 3, auch würde die Bedeutung hier nicht passen, denn חתה ist *wegraffen*, *fortnehmen*, nicht aher *anfassen*. Ebenso wenig ist תֵּחַת hier Impf. Niph. von חתת, das gäbe ebenso wenig einen Sinn. Schon der *Chald.* hatte das Richtige, wenn er das Verb. mit עאלא übersetzte, er leitete es offenbar von נחת ab, ebenso *Theod.* u. A., dieselbe Form des Impf. von dieser Wurzel statt der gewöhnlichen ינחת Ps. 38, 3 findet sich noch Jer. 21, 13. Ij. 21, 13. Freilich sollte man Ultima-Betonung erwarten, der Grund der Abweichung ist nicht sicher zu ermitteln, *Del.* erinnert daran, dass die erste durch Contraction entstandene Silbe ja tonhaltig und ebenso wohl Milel als Milra sein konnte, hier ist das Wort weil am Anfang stehend Penultima betont. Zu נחת mit ב erinnert *Hitz.* an Sall. Jug. c. 11: altius in pectus descendit. Durch das מִן in [b] erhält das Verbum in [a] Comparativ-Bedeutung: *mehr steigt hinab in* = tiefcren Eindruck macht auf *einen Verständigen Rüge*, *als wenn man schlägt einen Thoren mit hundert Streichen*. Ueber das als Accusat. der näheren Bestimmung untergeordnete מֵאָה, bei welchem aus dem Zusammenhange das Wort מַכָּה zu ergänzen ist 2 Cor. 11, 24, vgl. z. B. Deut. 25, 3. LXX haben [a] übersetzt, als hätten sie תָּחַת לֵב מֵבִין gelesen. — V. 11 ist das Subj. fraglich. LXX *Symm. Theod. Hier.* u. viele Neueren sehen רע als Subj. an und מרי, durch אך nachdrücklich hervorgehohen, ist desshalb dem Präd. vorangestellt: *Nur Empörung erstrebt ein böser Mensch*. Da aber der so gewonnene Sinn keineswegs ohne Bedenken ist, denn in der That erstrebt ja ein Bösewicht eine Fülle von Dingen, die keineswegs, wenigstens nicht direct, unter den Gesichtspunkt von מרי fallen, da ferner die Verhindung בִּקֵּשׁ רָע eine natürlichere ist als בִּקֵּשׁ מְרִי (*Del.*) und auch אך nicht jene Auffassung nothwendig macht, da es zu denjenigen Wörtern gehört, die sich gern an den Anfang eines Satzes drängen vgl. zu 13, 10, so ist vielleicht besser mit *Syr. Chald.* u. A. מרי zum Subj. zu machen, מרי, steht pro concr. wie V. 4 שקר, 12, 27 רמיה etc. Also: *Nur Böses erstrebt der Empörer*, ein Satz, der in seiner besondern Anwendung auf das Staatsleben des Morgenlandes eine grosse Wahrheit ausspricht, aber auch in andern Verhältnissen sich bewährt (*Umbr.*). Der *grausame Bote* ist nach 16, 14 von einem Boten zu verstehen, der grausame Befehle etwa im Auftrage eines Königs vollziehen muss. LXX u. A. dachten bei מלאך an einen Engel, jedoch der Context fordert diese Auffassung nicht, da

man kein Recht hat, das ganz allgemein gehaltene מרי auf die Auflehnung gegen Gott zu beschränken. Ebenso wenig ist natürlich mit *Hitz.* bei dem מלאך אכזרי an den bösen Dämon der wilden Leidenschaft zu denken, der bisher gebunden nun entfesselt ist, das ist cine durchaus moderne Vorstellung. Bleiben wir bei der vorher geltend gemachten Auffassung, so darf man nicht in [b] einen Wunsch sehen (*Berth. Zöckl.*), das ist durchaus gegen die in deu Provv. übliche Form der Sprüche, hebt auch den Parallelismus auf und würde eine andere Stellung des Verb. bedingen; auch kann man nicht übers.: *Kaum sucht Empörung Böses auf, wird darauf gesandt ein Bote unerbittlich* (*Ew.*), in diesem Fall würde man das durch den Inf. absol. verstärkte Perf. erwarten vgl. Gen. 27, 30. Jud. 7, 19, vielmehr ist [b] ein [a] coordinirter Satz: *und ein grausamer Bote wird gegen ihn entsandt.* Im Hebr. tritt öfter die Coordination auch da ein, wo wir das logische Verhältniss zweier Sätze zu einander, Grund und Folge etc. zum Ausdruck bringen. — V. 12. Die Auffassung des Inf. ergiebt sich aus ואל im parallelen Glied, es steht nicht im Sinne eines Imper. (*Umbr. Berth.* u. A.) sondern eines concessiven Imperf. und דב ist Subj. wie beim Inf. absol. ebenso Ps. 17, 5 etc. vgl. *Ew.* § 328 c: *Mag einem eine ihrer Jungen beraubte Bärin* Hos. 13, 8 *begegnen, nur nicht ein Thor in seiner Thorheit.* Ersteres ist immerhin ein schlimmes Zusammenstossen, aber noch lange nicht so schlimm wie das mit einem gleichsam im Thorheits-Paroxysmus sich befindenden Thoren. באיש natürlich nicht von שכול *Umbr. Berth.* u. A. sondern פגוש abhängig und zu דב, das nur dem Sinne nach Femin. ist vgl. *Ew.* § 175 b. — V. 13. *Wer Böses für Gutes widergiebt* 1 Sam. 25, 21, *aus dessen Hause wird Böses nicht weichen*, da solche Schlechtigkeit für ihn und seine Familie Unglück, Strafe herbeiführen muss. Ktib תמיש wie Ps. 55, 12. — V. 14[a] ist ראשית מדון nicht von פוטר abhängig: *Wasser entfesselt wer den Anfang des Streites* (*Hitz. Zöckl.*) sondern jenes ist Subj., dies Präd. und פוטר ist Partic. nicht aber ein Subst. = Durchbruch, oder ein Neutr. (*Ew.*), die Verbindung ist eine ähnliche wie 10, 17, woran *Del.* erinnert, eig.: *Ein das Wasser loslassender ist der Anfang des Streites* d. h. es ist damit, wie wenn einer das Wasser hervorbrechen lässt, indem er die Schleuse öffnet, dadurch führt er die Gefahr herbei, dass das Wasser sich selbst einen breiten Weg bahnt und in schneller Strömung davonfliessend der Anstrengung es aufzuhalten spottet; während doch der gewaltsame Durchbruch bei dem ersten Durchsickern des Wassers leicht abzuwenden gewesen wäre. Daher heisst es in [b]: *ehe du die Zähne weisest, lass den Streit.* התגלע findet sich nur hier und 18, 1. 20, 3: Die verss. haben offenbar nach dem Zusammenhang gerathen: *Syr.* u. *Trg.* übers. es durch *spotten* in 18, 1. 20, 3 hier durch „Fürst", LXX hat 18, 1 *ἐπονείδιστος ἔσται* 20, 3 *συμπλέκεται*, keine dieser Bedeutungen lässt sich nachweisen. *Berth.* u. A. stellten es mit גלל zusammen = *vor dem Sichfortwälzen*, das Richtige hat schon *Schult.*, es ist mit arab. جلع, syr. ܓܠܥ zusammenzustellen und entspricht unserm *die Zähne fletschen*,

vielleicht auch reciprok: *sich einander die Zähne weisen.* Mit diesem Inf. ist aber nicht הריב zu verbinden: *bevor der Streit die Zähne bleckt* (*Hitz.*) sondern das gehört, wie auch die Accent. angiebt, zum Folgenden, der Imper. steht nachdrücklich am Schluss. Vgl. zur Stellung des Obj. Hos. 12, 15. — V. 15. Jeden ungerechten Richter verabscheut Jahve, mag die Ungerechtigkeit sich in der Freisprechung des Frevlers oder in der Verurtheilung des Gerechten zeigen. Vgl. 24, 24. Jes. 5, 23. — V. 16. Für Gold und Reichthum ist nicht alles feil; ein reicher Thor z. B. würde sich umsonst abmühen Weisheit zu kaufen, *indem das Herz nicht da ist* d. h. nicht: da es ihm an der Gesinnung fehlt, ohne welche die Weisheit nicht erworben werden kann (*Berth.*), sondern das Herz kommt als Sitz der Verstandesthätigkeit in Betracht, also: weil es ihm an der Fähigkeit fehlt, die Weisheit in sich aufzunehmen. זה dient wie öfter zur Verstärkung der Frage, 'לקנות וגו ist nicht eine zweite Frage (*Umbr.*) sondern der ganze Vers ist eine Frage und der Umstandssatz 'ולב וגו dient dazu dieselbe, die ja negativen Sinn hat, zu begründen. Zu אין vgl. *Ew.* § 321 b. Der Zusatz der LXX hinter V. 16 stammt aus V. 19b u. 20b und ist nichts als eine Uebersetzungsvariante zu diesen Halbversen. — V. 17. *Zu jeder Zeit* im Glück und Unglück *liebt der Freund*, der Artikel will den Freund als den rechten seinem Begriff entsprechenden bezeichnen. *Ew.* wollte unrichtig הרע als Inf. constr. fassen: *zu jeder Zeit ist ein Freund zuzugesellen*, denn dieser Inf. gehörte zu רעע, während רֵעַ mit רעה zusammenzustellen ist. In b sahen *Chr. B. Mich. Berth.* u. A. einen Gegensatz zu a und zwar meinte *Berth.* dass בכל עת in a und לצרה in b auf diese Auffassung führen, jedoch mit Unrecht, b enthält keinen Gegensatz sondern eine Steigerung von a, אח bezeichnet das innigste Verhältniss der Zuneigung, die denkbar engste Gemeinschaft, die Menschen haben können, dazu kommt הרע durch die Noth, welche ihm Gelegenheit giebt seine Liebe zu bewähren, אח steht artikellos, weil eben der in a genannte Freund gemeint ist. ל drückt beim Passiv. häufig die Person aus, von der etwas geschieht, dem entsprechend übersetzen hier *Hitz.* u. *Kamph.*, da aber ל bei נוֹלַד und יֻלַּד sonst die Person einführt, der ein Kind geboren wird, so wird man besser übersetzen: *aber als ein Bruder wird er für die Noth geboren. Umbr.* hat schon auf den treffenden Gebrauch von יולד hingewiesen: „nach der Stärke seiner theilnehmenden Gesinnung wird er bei dem Unglück des Freundes wie zu einem leibhaftigen Bruder, so dass das Gemüth bewirkt, was sonst nur Folge der nächsten Blutsverwandtschaft ist". Vgl. 18, 24. — V. 18. *Ein unverständiger Mensch ist wer Handschlag leistet* und dadurch *Bürgschaft übernimmt vor seinem Freunde* d. h. sich bei ihm verbürgt für einen dritten. Vgl. zu 6, 1—5. — V. 19. *Frevel liebt wer Streit liebt* 29, 22 insofern er damit sich und andere in Versuchung bringt, sich zur Sünde fortreissenzulassen, *wer seine Thür hoch macht*, d. h. sich ein schönes, hohes Haus baut um, was damit verbunden zu sein pflegt, stolz und glänzend zu leben, *sucht Zertrümmerung* d. i. zieht Verderben auf sich. Um einen Parallelismus zu gewinnen wollten schon *Ab.*

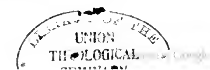
Esr., Geier, Schult. u. A. הגביה פתח vom Weitaufreissen des Mundes verstehen, aber in diesem Sinn ist הגביה unerhört (*Hitz.*). Zu [b] vgl. 16, 18. Keiner aber wird seinen Sturz suchen oder Sünde lieb haben wollen; ist dem so, so muss sich jeder vor Stolz und Streitsucht hüten. — V. 20. Zu [a] vgl. 11, 20 und 16, 20. *Wer sich windet mit seiner Zunge*, bald so bald so redet, also ein איש תהפכות 2, 12. 8, 13. 10, 31 ist, *fällt in Unglück*, vgl. 13, 17. — V. 21. *Wer einen Thoren zeugt, zum Kummer ist es ihm*, vgl. 18, 13; das Gegentheil 23, 24[b]. *Und nicht wird froh des Narren Vater*, vgl. hingegen 15, 20[a]. — V. 22. גהה kommt nur hier vor. Das Verbum גהה findet sich einmal Hos. 5, 13 in der Bedeutung heilen, demnach wäre גֵּהָה Heilung, doch ist man zunächst versucht V. 22[a] nach 15, 13 zu erklären, beide Halbverse entsprechen sich genau bis auf das letzte Wort, dort heisst es לב שמח ייטב פנים hier לב שמח ייטב גהה, so dass die schon von *R. Parchon, J. D. Mich. Ziegl.* u. A. gezogene Gleichung גֵּהָה = פנים sehr nahe liegt, nur lässt sie sich nicht erweisen, denn جِهَة womit man unser גֵּהָה richtig zusammengestellt hat, findet sich niemals = وَجه Gesicht, es ist nichts als Richtung, Seite und kommt im alten Arabisch, wie mir *H. Thorbecke* mittheilt, nur selten vor. Es wird demnach nichts übrig bleiben als גֵּהָה mit dem Hos. 5, 13 sich findenden Verb. גהה zusammenzustellen. Im Syr. entspricht ihm ܓܗܐ effugit, evasit, recessit, gewöhnlich führt ܡܢ das Uebel ein, davon Jemand befreit wird; dem syr. Aph. ܐܓܗܝ entspricht das äth. ጋሀገሀ cessare fecit. Demnach ist גֵּהָה Nachlass, Erleichterung = Linderung, Besserung. Vielleicht haben schon LXX es so gefasst mit ihrem *εὐεκτεῖν ποιεῖ*, *Syr.* u. *Targ.* haben das Wort jedenfalls völlig verkannt, sie übersetzen es mit *Körper*, stellen es also mit גֵּוָה, גְּוִיָּה zusammen, so vielleicht auch *Symm.: ἀγαθύνει ἡλικίαν*. Demnach ist zu übersetzen: *Ein fröhliches Herz schafft gute Besserung.* Damit gewinnen wir auch einen viel treffenderen Parallelismus zu 22[b], als wenn wir 22[a] mit 15, 13[a] identificiren: *aber zerschlagener Geist* 15, 13. 18, 14 *trocknet aus das Gebein* vgl. 3, 8. Ps. 22, 16. 32, 4. — V. 23. *Geschenk aus dem Busen* 16, 33 ist das heimlich dargereichte Geschenk, vgl. 21, 14 שחד בחק in [b] mit מתן בסתר in [a]. *Um zu beugen die Pfade des Rechtes*, vgl. 18, 5. — V. 24. את פני ist nicht *bei dem Angesicht* d. i. *dicht vor, in nächster Nähe* (*Berth.*) sondern wie oft: *vor* vgl. Gen. 19, 13. 33, 8 also: *vor dem Verständigen ist die Weisheit* d. h. auf sie ist sein Augenmerk gerichtet, sie ist das Ziel seines Strebens, vgl. 15, 14[b]. *aber die Augen des Thoren sind an der Erde Ende*, d. h. sein Blick schweift in nebelhafter Ferne, beschäftigt mit den verschiedensten Dingen, die seine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, aber zugleich abziehen von der Lösung der Einen Aufgabe, durch die ihm das Verständniss für alle andern erschlossen und auch die Möglichkeit gegeben wird allen gerecht zu werden, nämlich von dem Ringen nach der Weisheit. —

V. 25. ממר kommt nur hier vor, vgl. *Ew.* § 160 d. Die יֹלַדְתּוֹ wie 23, 25. Zum ganzen Vers vgl. V. 21. 15, 20. 19, 13. — V. 26. ***Ewald: nur zu büssen Schuldlose, ist schlecht, dass Fürsten züchtigen mehr als billig.*** Die meisten Erklärer nehmen nach dem *Chald.* und *Syr.* נדיבים in der Bedeutung *Edele* als Object, z. B. ***Umbreit: zu schlagen Edele geht über das Recht hinaus***, wogegen ***Ewald*** geltend zu machen sucht, dass נדיבים den äusserlich gültigen Adel dem Sprachgebrauch unserer Sprüche gemäss ausdrücken, also ***die Fürsten*** bezeichnen müsse; da aber diese Strafe verhängen, so müsse נדיבים Subject in b sein. Allerdings möchte man nach 17, 7. 19, 6 bei נדיבים an Fürsten denken, aber weil dieses Wort in unserem Verse schwerlich Subject sein kann, da es sich zu להכות ähnlich verhalten muss wie לצדיק zu ענוש, bleibt nichts übrig, als an *Edele*, die bestraft werden, zu denken. Der Infin. mit ל in b steht auf einer Linie mit dem blossen Infinit. in a, ganz so wie 18, 5, welcher Vers für die Auffassung unseres Verses, wie man gleich auf den ersten Anblick erkennen wird, massgebend sein muss. Demnach: ***auch dem Gerechten Strafe aufzulegen ist nicht gut, zu züchtigen Edele um Redlichkeit willen*** ist nicht gut. Uebrigens ist nach ***R. Norzi's*** Anmerk. zu unserer Stelle statt על ישר zu lesen עֲלֵי ישר. Schwerlich weist גם darauf hin, dass der V. ursprünglich in einem andern Zusammenhange stand (***Berth.*** u. A.), sondern es ist mit ihm wie mit אַךְ V. 11 und רק 13, 10, es drängt sich leicht an den Anfang des Satzes und gehört hier zu לצדיק, der Gedanke ist offenbar: es ist nicht gut neben dem Schuldigen auch den Gerechten büssen zu lassen. In b ist עלי ישר nicht ein dem טוב entsprechendes Prädikat: zu schlagen Edele, geht über das Recht hinaus (***Umbr. Zöckl.*** u. A.), was schwerlich zulässig ist, ebensowenig ist es mit ***Hitz.*** als nähere Bestimmung zu להכות zu nehmen in dem Sinn: Edle zu schlagen wider Gebühr, sondern es ist: auf Grund d. i. um Redlichkeit willen (***Schult. Del.*** u. A.) vgl. Ps. 94, 20. — V. 27. Zu a vgl. 10, 19b. Ktib יקר רוח ***und der Kühle des Geistes*** d. i. der ruhige nicht in unbesonnener Hitze redende Mann; Qri יקר רוח = gravis spiritu (***Schult.***, der freilich יקר als mit יקר identisch ansieht) der Mann würdevollen gesetzten Geistes. Doch ist von dem auch durch alle Ueberss. gesicherten Ktib abzuweichen kein Grund. — V. 28. Auf b erstrecken sich die Worte גם כסיל und יחשב aus a: auch der Thor ***welcher seine Lippen verschliesst*** gilt ***für einen Klugen.*** Vgl. Ij. 13, 5.

Cap. 18. V. 1. ***Eigenem Gelüste geht nach, wer sich absondert***, d. i. wie sich aus b ergiebt: wer sich um Rath und Mahnung anderer nicht bekümmert, sondern sich eigenwillig abschliesst, geht eignem Gelüst, der Befriedigung irgend eines Lieblingswunsches nach, anstatt seine Wünsche dem Gemeinwohl zu opfern und seine individuellen Anschauungen dem, was die Einsicht aller Andern als das Rechte und Nothwendige erkannt hat, unterzuordnen. ***Gegen Alles, was frommt, ereifert er sich*** d. h. seine individuelle Beschränktheit und Verbohrtheit lehnt sich gegen Alles der Gesammtheit Dienende, ihr Förderliche auf. So im Wesentlichen ***Schult. Umbr. Kamph.*** u. A. Zu בקש mit ל vgl. Ij. 10, 6.

Zu יתגלע 17, 14. 20, 3. *Hitz.* will mit Septuag. und *Vulg.* תֹּאֲנָה lesen, er übersetzt [a]: *Nach einer Veranlassung sucht der Entfremdete* d. h. der bei Seite geschobene, welcher in die Opposition geworfen oder der darein getreten ist, sucht nach Gelegenheit, wie er beikommen und den Bestand (תושיה) stören kann, aber bei dieser Erklärung schliesst sich 1[b] nur schwer an [a] an, auch ist das einfache לתאנה so kaum verständlich, während doch das indeterminirte תאוה bei obiger Auffassung gut seine Erklärung findet: einem Belieben nichts Anderem geht nach wer sich absondert (*Fleisch.*). — V. 2. Für [b] ist יחפץ zu ergänzen: *vielmehr* hat er Freude *an dem sich offenbaren seines Herzens*, vgl. Stellen wie 12, 23[b]. 15, 2[b]. — V. 3. Statt רָשָׁע mit *J. D. Mich. Umbr. Hitz.* u. A. רֶשַׁע zu lesen ist nicht nothwendig, sämmtliche Verss. haben mit Recht wie die Mas. gelesen, wohl in der Erwägung, dass בוז schwerlich dazu geeignet ist als Folge, den der Frevel nach sich zieht, an erster Stelle zu stehen (*Del.*), vielmehr ist בוז das, was רשע ausübt: mit dem Frevler ist Verachtung nämlich aller Anderen und ihrer Rechte, aller göttlichen und menschlichen Ordnungen, über die er sich hochmüthig hinwegsetzt, gegeben. Mit dieser Verachtung paart sich קָלוֹן, Schande, die er allen bereitet, die mit ihm in Beziehung stehen sowie חרפה Schmähung, welche alle zu erleiden haben, die ihm hindernd entgegentreten (*Del.*). Andere (*Hitz. Ew.*) wollten קָלוֹן als רֶשַׁע entsprechend mit *Schändlichkeit*, *schändliches Treiben* übersetzen, so dass unter Voraussetzung der Lesart רֶשַׁע [a] u. [b] sich entsprechen, aber in dieser Bedeutung lässt sich קָלוֹן nicht nachweisen, es ist die Schande, die einem widerfährt. Es ist also zu erklären: *wenn ein Frevler kommt, kommt auch Verachtung und zugleich mit Schande Schmach.* — V. 4. *Tiefe Gewässer* sind bildliche Bezeichnung des schwer zu ergründenden und zu erschöpfenden Inhalts 20, 5. Qoh. 7, 24. *Die Worte des Mundes eines Mannes* werden weiter dahin beschrieben, dass sie sind *ein hervorsprudelnder Bach*, weil sie unerschöpflich aus der Tiefe hervordringen und frisch und erquickend wirken, *ein Born der Weisheit*, weil man aus ihnen Weisheit schöpfen kann. Die Lesart einiger Handschriften מקור חיים erklärt sich aus 10, 11. 13, 14. *Hitz.* findet in [b], den er als selbständigen Satz mit מקור חכמה als Subj. ansieht, einen Gegensatz zu [a]: *Wasser der Austiefung sind die Worte von Mannes Mund, ein quellender Bach ist der Weisheitsborn* d. h. ein quellender also unversieglicher Bach ist der Weisheit Born, aber Cisternenwasser ist eines Mannes Rede, sie kann sich erschöpfen, denn sie besitzt kein eigenes Leben, trägt ihre Wurzeln nicht in sich, sondern wird willkürlich gesprochen oder nicht gesprochen. Mit Recht hat *Del.* dagegen geltend gemacht, dass weder tiefes Wasser = Cisternenwasser sei, es ist vielmehr der Gegensatz zum seichten und kann sich im Fluss wie in der Cisterne finden, noch dass מקור חכמה zu דברי פי איש eine entsprechende Parallele bilde, ja dass [b] bei dieser Fassung inconcinn ist, insofern sich נחל als Präd. zu מקור als Subj. nicht recht schicken will. Man wird vielmehr anzunehmen haben, dass in [b] die Prädd. zu דברי וגו' fortgehen und נחל נבע wie מקור dem מים עמקים entsprechende bildliche

Bezeichnungen sind. — V. 5. *Partheiisch zu sein für einen Frevler ist nicht gut, zu beugen den Gerechten im Gericht* ist nicht gut. Vgl. dieselbe Construction in 17, 26. — V. 6. *Des Thoren Lippen gerathen in Hader* event. *führen herbei* eigentl. *kommen mit Hader* (*Kamph.* u. A.) *und sein Mund ruft nach Schlägen*, insofern er sich Schläge durch sein thörichtes Hineinreden zuzieht, vgl. 19„ 29; diese Auffassung verlangt auch der folgende Vers. — V. 7. Zu [a] 13, 3[b]. *Und seine Lippen sind der Fallstrick seiner Seele*, 12, 13 vgl. 13, 14. 14, 27 weil er durch sie Leiden allerlei Art z. B. Schlägen sich aussetzt. — V. 8. Zu דברי נרגן vgl. 16, 28. מתלהמים nur noch 26, 22, wo unser ganzer Vers zum zweiten Male vorkommt; das Wort wird sehr verschieden gedeutet: Verschiedene Rabb. u. ältere Erklärer wie *Luther* halten לחם für gleichbedeutend mit הלם, *sie sind gleichsam sich selbst schlagende* und erregen den Schein dass sie anderen keinen Schaden thun sollen; *Ewald* nimmt לחם = לחב und übersetzt: *sich entzündend*, während *Kamph.* erklärt: *sie sind wie lispelnde* also von der von *Ew.* angedeuteten Möglichkeit ausgeht, wonach לחם mit רעם *zittern* oder vielmehr mit נהם und aram. ܢܗܡ zusammenzustellen ist. *Chr. B. Mich. Berth. Elst. Zöckl.* u. A. sehen לחם als gleichbedeutend mit לָהַהּ an 26, 18, das die Grundbedeutung des *Scherzens* hat: *die Worte des Ohrenbläsers sind wie spielende*, scherzende. Aber alle diese Deutungsversuche entbehren einer gesicherten Grundlage, das Richtige hat schon *Schult.*, der לחם mit arab. لهم inglutire celeriter, avide zusammenstellt und übers.: tanquam avide deglutita crustula; והם geht natürlich auf דברי, das Subj. wird so absichtlich herausgehoben, es ist demnach zu übersetzen: *die Worte eines Ohrenbläsers sind wie Leckerbissen und sie dringen in die Kammern*, in das Innerste, *des Leibes* 20, 27. 30. Die Meisten sahen in [b] einen Gegensatz zu [a], aber das ist nicht nothwendig, *Del.* hat schon an Stellen wie Jud. 20, 34. Ps. 95, 10 u. a. erinnert und darauf hingewiesen, wie das gegensätzliche „und dennoch", um jeden Missverstand auszuschliessen, ein והם ירדים erfordern würde vgl. 3, 29. Im Text der LXX fehlt V. 8, aber dafür ist 19, 15 jedoch in einer eigenen Uebersetzung, substituirt vgl. *Lag.* — V. 9. משחית ist Substant. *Verderben;* בעל משחית vgl. איש משחית 28, 24 ist nicht nur der durch Verschwendung sein Vermögen zu Grunde richtende (*Berth.*), sondern jeder, dem משחית characteristisch ist, der scine Freude am Vernichten hat; ihm wird als *Bruder* (vgl. 28, 24 חבר) zur Seite gestellt d. h. mit ihm ist gleichwerthig *der in seiner Arbeit lässige*, was der Eine durch sein Thun führt der Andere durch sein Unterlassen herbei. — V. 10. *In ihn*, den festen Thurm, *läuft der Gerechte und wird geschützt* cig. *und wird erhöht* d. h. er gewinnt einen hohen und damit unnahbaren Standpunkt vgl. d. Pual 29, 25. — V. 11. [a] kam schon vor 10, 15. *Und gleich einer hohen* Schutz gewährenden *Mauer* ist der Reichthum *in seiner* des Reichen *Einbildung.* Für במשכיתו vgl. Ps. 73, 7 scheinen *Chald. Vulg.* בְּמִשְׂכָּתוֹ *in seiner Umzäunung* gelesen zu haben, welches



Wort neben der hohen Mauer überflüssig wäre. Uebrigens erhält [a] hier durch [b] einen andern Sinn als in 10, 15. — V. 12. Zu [a] 16, 18[a]; [b] ist schon 15, 33 vorgekommen. — V. 13. *Wer antwortet, ehe er noch hörte, zur Thorheit gereicht ihm solches und zur Schmach.* Vgl. Sir. 11, 8. — V. 14. Durch den Gegensatz in [b] wird רוח איש dahin bestimmt, dass darunter der starke ruhige Geist zu verstehen ist; dieser *erträgt seine* des Mannes *Krankheit* d. h. hilft ihm sie zu ertragen. *Aber zerschlagenen Geist wer trägt den?* Die Antwort ist, dessen Leiden zu lindern ist keine weitere Kraft und kein Vermögen im Menschen vorhanden, welche sich zum Geiste so verhielte, wie dieser zum Körper. In [a] ist רוח mascul., in [b] femin., offenbar um dort den Geist gleichsam als Princip der Mannhaftigkeit, der sittlichen Energie, hier aber als das zur Leidentlichkeit herabgedrückte zu bezeichnen. Die Anwendung des Spruches liegt nahe: man soll sich scheuen anderen z. B. durch Grausamkeit den Geist zu zerschlagen und selbst dahin streben dass man immer gefasst bleibe. — V. 15. [a] ganz ähnlich in 15, 14: Je mehr ein Mensch der Weisheit sich hingiebt, um so mehr wächst in demselben die Fähigkeit aber auch das Verlangen mehr in sich aufzunehmen. — V. 16. Vgl. 19, 6[b]. *Geschenk des Menschen schafft ihm Raum und führet ihn vor Mächtige* (25, 6). *Hitz.* will מתן mit Unrecht von geistiger Begabung verstehen im Sinn von χάρισμα, so findet das Wort sich sonst nicht; ebenso wenig aber hat man ein Recht es mit שֹׁחַד zu identificiren und vom Bestechungsgeschenk zu verstehen, darauf führt hier im Zusammenhang nichts, auch 19, 6 hat es diese Bedeutung nicht. Der Gedanke ist offenbar der, dass ein Mensch sich freie Bahn schafft, emporkommt durch Geschenke, dadurch dass er sich erkenntlich zeigt und sich so die Herzen gewinnt. Das führt ihn vor die Grossen d. h. in ihre Nähe, hilft ihm empor zu angesehener Stellung (*Zöckl. Del.* u. A.). — V. 17. *Gerecht ist der Erste in seiner Streitsache, es kommt sein Genosse* (d. i. der welcher mit ihm streitet) *und wird ihn ausforschen*, wobei es sich dann wohl zeigt, dass der Erste doch nicht Recht hatte. Vgl. חקר 28, 11. Möglich wäre es in [a] בריבו mit הראשון zusammenzunehmen: Gerecht ist der Erste mit seiner Streitsache d. h. wer zuerst kommt mit seiner Streitsache. Offenbar will der V. eine Mahnung für den Richter geben nach dem Princip des audiatur et altera pars. Ktib יָבֹא; Qri וּבָא doch ist die Correctur unnöthig, da eine Nothwendigkeit nicht vorliegt, den Begriff der Folge hier stark hervortreten zu lassen. *Vulg. Septuag.* fassen [a] so auf: *der Gerechte ist der Erste in seiner eignen Streitsache*, klagt sich selbst zuerst an, in welchem Falle im Text stehen müsste הַצַּדִּיק רִאשׁוֹן. — V. 18. *Und zwischen Starken macht es Trennung*, indem das Loos ihrem Streite ein Ende macht. Wäre also das Institut des Loosens 16, 33 nicht vorhanden, so würden die Streitsachen in [a] nicht zu Ende kommen, die Starken in [b] sich vielleicht auf Leben und Tod bekriegen müssen. — V. 19. [b] zeigt, dass auch noch in diesem Verse von Streitsachen die Rede ist. נפשע ist den Accenten gemäss nicht als particip. Adjectiv dem אח beigeordnet, ebenso wenig Prädicat, denn die von *Ew.* statuirte Bedeutung:

sperren (Ein Bruder sperrt sich mehr als feste Stadt) hat פשע nicht und auch die von *Berth.* angenommene: widerspenstig sein trifft nicht zu, jedenfalls wäre sie für das Niph. unmöglich, da das, vorausgesetzt dass פשע jene Bedeutung hat, nicht heissen kann: sich widerspenstig zeigen, vielmehr ist נפשע (nach der am meisten beglaubigten Lesart mit Patach) ein zu אח gehöriger impersoneller Attributivsatz, so dass wir übersetzen können: *Ein Bruder, gegen den gefrevelt ist* vgl. *Trg.* Das Prädicat des Satzes ist מקרית עז also: *Ein Bruder* 17, 17 *gegen den gefrevelt ist, geht über eine feste Stadt* d. h. ist hartnäckiger, widersteht mehr als sie, *und Streitsachen sind wie der Riegel einer Burg.* Der Gedanke ist offenbar der, dass getäuschte Freundschaft nur zu leicht in die unversöhnlichste Feindschaft umschlägt, dass Streitigkeiten unter ehemaligen Freunden meist ebenso schwer zu heben und zu beseitigen sind wie der schwere eherne Riegel am Thor der Burg, wie er das Thor schliesst, so versperren sie den Zugang zu den Herzen. *Hitz's* Conjectur ist unbrauchbar, er will אָחוֹז פֶּשַׁע lesen: *Sünde sperren ist besser als eine Burg,* selbst wenn אחז das heissen könnte, so bleibt die Schwierigkeit dieser völlig unhebräischen Redewendung, zudem ist der Parallelismus damit zerstört. — V. 20. Zu [a] 12, 14; *sättigt sich sein Leib* in [a] = *sättigt er sich* in [b]; in [b] ist *von dem Erzeugniss seiner Lippen* untergeordneter Accusat., der Gedanke ist klar: jeder bekommt die Folgen seiner Reden zu kosten. — V. 21. *Tod und Leben sind in der Hand der Zunge,* vermag die Zunge zu vertheilen oder, dem Bilde in [b] gemäss, hangen gleichsam an der Zunge wie Früchte an einem Baum; *und jeder, der sie liebt* d. i. sich gern mit ihr beschäftigt und sie viel braucht, *wird essen ihre Frucht,* sei es dass er durch schlechte und betrügerische Rede dem Tode anheimfällt, oder durch gerechte sich das Leben erwirbt. In dem Zusammenhange, in dem אהביה sich jetzt findet, kann das Suff. sich offenbar nur auf לשון beziehen, wenn gleich man zugeben muss, dass der Ausdruck sonderbar ist, aber es ist nicht zu sehen, wie zu helfen ist. LXX scheinen אֹחֲזֶיהָ gelesen zu haben, das zieht *Ew.* vor, aber dieser Ausdruck: wer sie d. i. die Zunge resp. ihre Hand ergreift, sich mit ihr in Gemeinschaft einlässt, ist nicht minder bedenklich. Das Suff. aber auf die zwar nicht genannte aber dem Spruchdichter immer im Sinne liegende Weisheit zu beziehen, ist unmöglich, damit wäre ja auch der Parallelismus aufgehoben, ebenso wenig kommt man mit der andern Vermuthung von *Del.* voran, dass ואהביה aus ואהבי יהוה verstümmelt sei, denn dem Zusammenhang nach muss der Zunge Frucht Tod und Leben sein, so dass Subj. und Präd. nicht zu einanderstimmen würden. — V. 22. Dass in [a] ein gutes kluges Weib gemeint ist versteht sich von selbst, 12, 4. 19, 14[b]. 31, 10. Zu dem Perf. מצא im hypothet. Sinn vgl. *Ges.* §. 126, Anm. 1. *Ew.* § 357 b. *Und hat erlangt* (vgl. zu 3, 13 und 12, 2) *Wohlgefallen von Jahve,* 8, 35 was daran zum Vorschein kommt, dass Jahve ihm eine gute Frau gegeben hat, vgl. Sir. 26, 3. Hinter diesem V. 22 haben LXX ein Distichon, das sich zur Hälfte auch beim *Syr.* findet und eine Umdeutung unsers V. ist vgl. *Lag.* Die beiden letzten Verse dieses und die

beiden ersten des folgenden cap. fehlen in LXX, einige codd. bieten zwar eine Uebersetzung, aber diese gehört *Theodot.* zu vgl. *Lag.* — V. 23. Es kommt wohl vor, dass *Bitten* d. h. in bittender flehender Weise *redet der Arme und der Reiche harte Dinge erwidert.* Vgl. 14, 21. 31. 22, 7. Sir. 13, 3 (4). — V. 24. להתרועע halten *Syr. Theod. Trg. Vulg.* für eine neue Bildung von רֵעַ *Freund*, etwa so: *ein Mann der Freunde um sich zu befreunden!* d. i. mit einem, der viele Freunde hat, muss man sich befreunden. Aber solche Bildung würde doch von רעה, der Wurzel von רֵעַ *Freund*, ausgehen müssen. Auch scheint יֵשׁ in b einen Gegensatz zwischen a und b zu verlangen. Schon darum kann man den Inf. nicht von רוע ableiten: ein Mann der Freunde kann aufjauchzen vgl. *Graec. Venet.*, vielmehr ist er entweder mit רע, רעע zusammenzustellen vgl. 11, 15: *ein Mann der Freunde* d. i. der viele Freunde hat, *muss* oder *wird sich Verderben zuziehen* (*Umbr. Fleisch.* u. A) oder der Inf. ist, was vielleicht empfehlenswerther ist, von רעע brüchig werden vgl. Jes. 24, 19 abzuleiten: *ein Mann der Freunde* d. i. der viele Freunde sucht und besitzt, *kommt in die Brüche.* So schon *Schult.*: Vir sodalium semet conquasset necesse est, ebenso *Böttch. Kamph. Del.* u. A. Zum Inf. vgl. *Ges.* § 132, Anm. 1. *Ew.* § 237 c. Einige fassen übrigens איש resp. אש im Sinn von יֵשׁ, vgl. *Syr. Trg. Hitz.* u. A. u. in der That stellt die Mas. unsere Stelle mit 2 Sam. 14, 19. Mich. 6, 10 als den Stellen zusammen, wo man יש erwarten sollte, aber dass dasselbe Wort in demselben Verse verschieden geschrieben ist wenig wahrscheinlich, immerhin würde bei Annahme dieser Auffassung der Sinn von a nicht alterirt. b bringt den Gegensatz; *doch giebt es Freunde anhänglicher als Brüder*, die treuer sind als leibliche Brüder, vgl. zu 17, 17.

Cap. 19. V. 1. כסיל in b bildet nur dann einen Gegensatz zu רָשׁ, wenn man an einen reichen Thoren denkt; deutlicher steht 28, 6, wo unser Vers fast wörtlich wiederholt wird, עָשִׁיר, doch hat man sicher kein Recht mit *Syr.* danach an unserer Stelle, die sich ebenso bei *Theod.* vgl. Syro-Hexapl. findet, zu ändern, da jeder auf sein Geld vertrauende und in thörichtem Geldstolz auf den Armen als auf einen Geringern herabsehende, seine Lippen hämisch verziehende als *Thor* bezeichnet werden kann und als solcher den Gegensatz bildet zu dem frommen Armen, dem schlichten einfachen Manne V. 22, vgl. πτωχός Luc. 6, 20. Zu עקש שפתיו vgl. עקש לבב 11, 20. 17, 20. — V. 2. *Auch Nichtwissen der Seele* (d. i. nach b wenn der Mensch nicht scharf erkennt, was ihm zu thun obliegt, und sich zu unvorsichtigen Handlungen hinreissen lässt) *ist kein Gut* (17, 26), *und wer eiliger Füsse ist* 21, 5. 28, 20 *geht irre* (vgl. zu 8, 36). Schwierig bleibt die Erklärung von גם. *Berth.* vermuthete, dass es auf ursprünglichen Zusammenhang mit einem Verse weise, in dem unschlüssiges Zaudern getadelt ward, doch lässt sich das nicht näher begründen. Wie 17, 26 das גם an die Spitze des Satzes sich gedrängt hat, logisch aber zu לצדיק gehört vgl. רק 13, 10, אך 17, 11, so könnte es auch hier sein, so dass es zu לא טוב zu beziehen wäre. Es könnte aber auch zu בלא דעת gehören, so dass der Sinn sich ergäbe: wie vieles Andere so

ist auch Unwissenheit der Seele nicht gut, während *Del.* den Gedanken gewinnt: wie einerseits Weisheitsdünkel so ist andererseits Unwissenheit der Seele nicht gut. נפש wollten *Hitz.* u. A. als Begierde fassen, weil, wie *Hitz.*, aber unrichtig vgl. Ps. 139, 14, meint, die Seele nie als erkennende gedacht werde, so übersetzt *Hitz.*: *Mangelt Ueberlegung der Begierde, mangelt auch Glück,* aber mit Recht weist *Del.* darauf hin, dass wenn man einmal נפש als Genit. Subj. mit דעת verbindet, נפש „Begierde" nicht bedeuten kann, da die Begierde nicht als erkennende gedacht wird. Desshalb übers. auch *Zöckl.*: *Wo keine Ueberlegung der Seele, da ist auch kein Glück*, nur begeht er mit *Hitz.* den Fehler לא טוב als Nominalsatz zu fassen, was doch wohl אין טוב erfordern würde. *Umbr.* trennte נפש von דעת und verband es als Subj. mit לא טוב, er erklärte: *Wo nicht Ueberlegung, ist der Eifer auch nicht gut.* Das würde allerdings einen treffenden Parallelismus zu b geben, bei dieser Auffassung würde auch גם am leichtesten seine Erklärung finden, man müsste es zu נפש ziehen und es wäre an den Anfang gerückt wie 20, 11 u. sonst; freilich ist die Stellung des נפש das man immer zunächst mit דעת zu verbinden geneigt sein wird, bedenklich, vor allem aber bleibt die Schwierigkeit, dass נפש in diesem Sinn des Eifers für eine Sache sich im Hebr. nicht nachweisen lässt. — V. 3. *Die Thorheit des Menschen verkehret seinen Weg* d. h. seinen Lebensweg, sein Geschick, das bedenkt aber der, dessen Weg dem Verderben zueilt, nicht, er schiebt vielmehr die Schuld seines Unglücks auf Jahve und zürnt ihm. Vgl. Sir. 15, 11—20. חסלף 13, 6 vgl. 11, 3. — V. 4. Vgl. V. 6 u. 7. 14, 20b. Zu b 14, 20a. In b sehen *Berth.* u. A. דל als Subj. an: *der Arme wird getrennt von seinem Freunde*, aber mit Recht ist dagegen geltend gemacht, dass so die Initiative des Freundes nicht zum Ausdruck kommt (*Hitz. Del.*); desshalb ist es besser מרעהו zum Subj. in יפרד zu machen: *aber der Arme = dessen Freund trennt sich.* Zu מֵרֵעַ der Freund vgl. Gen. 26, 26 etc. — V. 5. a kommt V. 9a wieder vor. לא ינקה 17, 5. יפיח כזבים 6, 19. — V. 6. *Das Antlitz des Fürsten streicheln viele*, ihm schmeicheln viele, nach b weil er Geschenke vertheilen kann. Vgl. 29, 26. *Und Gesammtheit der Freunde* = Masse von Freunden *ist dem Geschenke spendenden Manne.* Statt כל־הָרֵעַ haben ausser der *Vulg.* die alten Ueberss. כל־הָרַע gelesen: *jeder schlechte* schmeichelt *dem Mann des Geschenks,* während *Ew.* u. *Hitz.* mit anderer Consonantenabtheilung lesen wollen; וְכֻלֹּה רֵעַ *und Jeder ist ein Freund von dem Mann, der herschenkt,* zu כֻּלֹּה = כֻּלּוֹ vgl. Jer. 8, 10 u. öfter. Das wäre möglich, ist aber schwerlich nothwendig, *Del.* erinnert als Analogie zu unserm כָּל־הָרֵעַ an כל־האדם. — V. 7. Die אחי רש sind hier anders als 17, 17 offenbar leibliche Brüder resp. Blutsverwandte: ziehen sich Blutsverwandte zurück, um wie viel mehr vgl. 11, 31. 15, 11 etc. seine Freunde. מרעהו kann nicht wegen רחקו Plur. sein, dagegen spricht dies Suff., vielmehr ist es collectiv gebrauchter Singular, der desshalb mit dem Plur. des Präd. verbunden ist. Abweichend von der sonstigen Schreibart bieten die Mas. hier die Lesart מְרֵעֵהוּ, wohl ein Zeichen, dass die Vocalisation des Wortes noch schwankte.

Die Erklärung von מֵרֵעַ hat seine grossen Schwierigkeiten, da derartige Bildungen von לה nicht möglich sind. *Olshausen* hat daher vermuthet, dass in dem Worte die Präpos. מן stecke, diese konnte mit dem Plur. von רֵעַ einen oder mehrere von Freunden bezeichnen; dass aber Formen wie מרעהו sowohl von Einem Einzelnen als von Mehreren gebraucht werden konnten, mochte dazu führen, eine Hauptform מֵרֵעַ vorauszusetzen oder neu zu bilden vgl. *Ew.* § 210. *Bötich.* § 794 vgl. *Lag.* Es findet sich in unserem Verse noch ein drittes Glied, das nach dem Qri so lautet: *der Worten nachjagt, ihm sind sie*, offenbar muss sich מרדף auf den רש beziehen und der Gedanke müsste sein, dass der Arme Worten nachjagt, die ihm auch zu Theil werden, aber nicht Thaten, aber gerade dieser Gegensatz wäre nicht zum Ausdruck gekommen. Wie Ktib lesen alle Verss.: לא, dann müsste לא המה die Worte als nichtige characterisiren: Worte die nicht sind d. h. die nichts in der Wirklichkeit ihnen Entsprechendes haben (*Del. Fleisch.*). Aber bei jener wie dieser Erklärung bleiben die grössten Schwierigkeiten, denn man sieht nicht ein, wie der Arme dazu kommen sollte, Worten nachzujagen. Bedenken wir ferner dass in diesen Sprüchen hier sich sonst kein Dreizeiler findet und dass LXX hier noch ein Plus von drei Hemistichen haben, so ist wohl kein Zweifel, dass hier eine Textverderbniss vorliegt und 7c der Rest eines verloren gegangenen Distichons ist. Das für uns in Betracht kommende Hemistich der LXX lautet so: ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, dem sich als zweite Vershälfte die Worte anschliessen: ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται, in welchen unser c deutlich zu erkennen ist, wiewohl statt לא־המה die Septuag. wahrscheinlich gelesen haben לא חיה vgl. *Lag.* resp. לא ימלט (*Berth.* u. A.). Wir können also nicht zweifeln, dass unser hebr. Text hier eine Lücke hat, welcher die Deutung des לא durch לו ihren Ursprung verdankt, welche aber durch sie nur zur Noth verdeckt worden ist. Freilich hat die Rückübersetzung wegen des sonst in LXX sich nicht findenden τελεσιουργεῖν ihre grossen Schwierigkeiten vgl. *Lag.* Unter Annahme der Lesart לא המה übersetzt *Del.* den Vers also: Wer vieler Freund, wird gelohnt(?) mit Bösem, nachjagend Werken, welche nichtig, bei der andern Lesart dagegen giebt er den hebr. Text so wieder: מרע רבים לא ישלם מרדף אמרים לא ימלט d. h. der Allerweltsfreund wird gelohnt mit Bösem, wer Redereien nachjagt, entkommt nicht. Der vor diesem Distichon sich findende Zweizeiler ist wohl aus dem Hebr. übersetzt, er lautete nach *Del.* etwa: שֵׂכֶל טוֹב יִקְרַב לְיֹדְעָיו וְאִישׁ תְּבוּנָה יִמְצָאֶנּוּ. — V. 8. קנה לב 15, 32b. *Liebt seine Seele*, indem er für sein Heil sorgt; das Gegentheil 29, 24. *Wer hütet Einsicht*, sie erstrebt und sorgsam bewahrt, *findet Gutes*. Zum Inf. mit ל vgl. zu 18, 24. — V. 9. Ganz wie V. 5, nur dass das negat. לא ימלט durch יאבד ersetzt ist. — V. 10. לא נאוה 17, 7. 26, 1; wie nach letzterer Stelle dem Thoren keine כבוד zukommt, auf welche etwa Fürsten und Herrscher Anspruch haben, so nach unserer kein תענוג, kein *Wohlleben*, nicht etwa desshalb, weil dies das Privilegium Hochstehender zu sein pflegt (*Berth.*) da diese ja ebenfalls כסילים sein können, sondern weil er vermöge seiner Eigenthümlichkeit es nicht ver-

tragen kann, es treibt ihn noch tiefer in seine Thorheit hinein. In [b] liegt eine Steigerung a minori ad majus vor: ziemt Wohlleben nicht dem Thoren, wie *viel weniger* ziemt es *dem Knechte über Fürsten zu herrschen;* vgl. 30, 22. Qoh. 10, 7. Sir. 11, 5. — V. 11. *Die Klugheit des Menschen macht ihn langmüthig*, so dass sein Zorn durch Beleidigungen nicht schnell entflammt wird 14, 17. 29, vielmehr setzt er seinen Ruhm darin. *hinwegzugehen über Vergehen* Mich. 7, 18. — V. 12. [a] mit geringer Veränderung zum zweiten Male 20, 2, vgl. 28, 15. 16, 14; ein ganz ähnliches Bild wie in [b] kam schon 16, 15[b] vor. — V. 13. Zu [a] vgl. 10, 1. 17, 21. 25. דֶּלֶף טֹרֵד, noch einmal 27, 15, *eine beständige Traufe.* טרד *treiben*, eine treibende Traufe ist die, bei welcher ein Tropfen den andern drängt. — V. 14. Von den Aeltern kann auch wohl ein der Liebe Gottes unwürdiger Mann Haus und Gut erben, aber ein *verständiges Weib ist von Jahve* und ein Geschenk seiner Gnade, vgl. 18, 22. — V. 15. *Faulheit lässt fallen*, senkt herab auf den Menschen, *tiefen Schlaf*, durch welchen ihm Lust und Kraft genommen wird, sich aus seiner Faulheit aufzuraffen und zu arbeiten. *Hitz.* nimmt an [a] völlig unbegründeten Anstoss, so vermisst er z. B. die Angabe, auf wen die Faulheit den tiefen Schlaf herniedersenke etc., er conjicirt mit Heranziehung der LXX תַּכִיל חֲרָדִים *Faulheit giebt fades Kraut zu essen.* Zu [b] vgl. 10, 4. 12, 24, auch 20, 13. LXX haben eine doppelte Uebersetzung dieses Verses vgl. zu 18, 8. — V. 16. Zu [a] vgl. 13, 13. Qoh. 8, 5. שמר נפשו 13, 3. 16, 17. *Wer seiner Wege nicht achtet*, d. h. wer es einer ernsten Ueberlegung nicht für werth hält, welchen Weg er gehen soll und nicht dafür sorgt dass er dem Gesetze gemäss (בְּיָשְׁרוֹ 14, 2) wandelt, *soll getödtet werden*; Ktib. יוּמַת, das bekannte Todesstrafe androhende Wort des mosaischen Gesetzes; dafür will Qri mildernd lesen יָמוּת wie 15, 10. Auch hier ist *Hitz.'s.* Conjectur überflüssig, er will nach Jer. 3, 13 מְזָרֶה lesen: *wer seine Wege zersplittert wird umgebracht*, doch würde man nach Jer. 3, 13 das Part. Pi. erwarten. — V. 17. *Es leihet dem Herrn wer sich des Armen erbarmt*, denn dadurch ehret er Gott 14, 31 und erwirbt sich so Gottes Gnade, welher *seine That* (12, 14) *ihm vergilt.* — V. 18 weist auf die Nothwendigkeit der Züchtigung aber auch auf das Maasshalten hin: *züchtige deinen Sohn denn noch ist Hoffnung da*, weil er nämlich als noch in der Jugend stehend gedacht ist, *aber ihn zu tödten wünsche nicht.* Wenig ansprechend ist die Erklärung *Umbr.'s* u. A., welche כי temp. fassen und das Tödten von dem Unterlassen der Züchtigung zur rechten Zeit verstehen: Züchtige deinen Sohn wenn noch Hoffnung da ist d. h. nicht zu spät, und ihn zu tödten trachte nicht. Zu unserer Auffassung des כי יש׳ vgl. Ij. 11, 18. 14, 7. Jer. 31, 16f. — V. 19. Ktib גרל suchen ältere Erklärer in der Bedeutung von גּוֹרָל *Loos* zu nehmen; *Schultens* will dafür die Bedeutung *hart, Ewald* die Bedeutung *häufig* nachweisen. *Hitz.* andererseits wollte גֹּמֵל lesen, aber die Redensart גמל חמה Zorn erweisen findet sich sonst nie vgl. שִׁלֵּם חֵמָה Jes. 59, 18. LXX *Syr.* (*Trg.*) haben גֶּבֶר gelesen, während *Theod.* das Qri גרל übersetzte und die Masora (*R. Norzi* schreibt גְּדָל־ mit

Ga'ja) auf das bestimmteste vorschreibt, dass so zu lesen sei, wesshalb wir das Qri vorziehen. *Ein grosser des Zornes* ist einer der חֲמָה גְּדוֹלָה hat Dan. 11, 44. 2 Reg. 22, 13 und dieser Ausdruck ist nicht auffallender wie גְּדֹל העצה Jer. 32, 19. Ein solcher *trägt Strafe*, muss für das Unrecht, welches er im Zorn begangen, Strafe leiden. *Ewald* nimmt b als Frage: „*denn willst du ihn wohl immer wieder retten?* was du müsstest wenn der Jähzornige keine Strafe leiden soll, aber weil man ihn nicht immer wieder retten kann, muss man ihn die Strafe leiden lassen, damit er klug werde." Derselbe Sinn kommt auch ohne Frage heraus: *denn wenn du rettest, so wirst du es immer wieder müssen* (*Umbr. Berth.*). Aber der so gewonnene Sinn ist wenig befriedigend. Desshalb haben *Hitz. Kamph.* übers.: Denn wenn du auch den Schaden abzuwehren suchst, so wird er doch weiter fortfahren, dieser Sinn ist besser, aber sprachlich besteht die Schwierigkeit, dass תּוֹסִף schwerlich eine andere Auffassung als תַּצִּיל zulässt, beide Verba stehen in der 2. Pers. Daher hat *Del.* offenbar richtiger übersetzt: *denn greifst du auch wehrend ein, machst du es nur ärger* eig. du fügst hinzu nämlich zu der schon vorhandenen חמה immer neue. Für תַּצִּיל erinnert *Del.* an 2 Sam. 14, 6, es bezeichnet danach das Wegreissen dessen, gegen den sich die חמה kehrt, das Trennen der Streitenden. So gefasst enthält der Vers eine tiefe psychologische Wahrheit, die wir noch täglich erfahren können. Es bedarf danach keines Wortes weiter darüber, dass ältere Erklärer unrichtig unsern Vers mit V. 18 verbinden: *denn wenn du rettest* den Sohn, ihn nicht tödtest, *so wirst du ihn immer wieder züchtigen* und somit vielleicht bessern können. — V. 20. Vgl. 8, 10. 12, 15. באחריתך *in Zukunft* eig. in deiner Folgezeit, אחרית des Angeredeten steht im Gegensatz zu ראשית, der Zeit wo er noch nicht weise gewesen. Vgl. Ij. 8, 7. — V. 21. Vgl. 16, 1. 9. — V. 22. Von einem Armen, dem Mitleiden zu zeigen eine Freude ist, wenn zu helfen ihm die Mittel fehlen, versteht *Berth.* den Spruch: *des Menschen Lust ist seine Liebe und besser ist ein Armer als ein Lügner.* Aber so allgemein ausgedrückt ist 22[a] nicht wahr, auch würde man in diesem Fall eher nach 21, 15 erwarten שִׂמְחָה לָאָדָם עֲשׂוֹת חֶסֶד vgl. *Hitz.* Desshalb ist wohl 22[a] zu übersetzen: *Des Menschen Wollen ist seine Liebesbethätigung* d. i. Seele und Wesen derselben (*Del.*). So schliesst sich treffend b an: *und besser ist ein Armer*, weil in ihm תאוה ist, *als ein Lügner* d. i. als ein Reicher, der wohl helfen kann, aber es ableugnet, weil die תאוה ihm fehlt. *Ew.* wollte nach LXX תְּבוּאַת st. תאות lesen: *Der Gewinn des Menschen ist seine fromme Liebe*, während *Hitz.* מִתְּבוּאַת conjicirt: *Vom Einkommen eines Menschen ist seine milde Gabe*, was einen wenig ansprechenden weil zu selbstverständlichen Gedanken ergiebt. Das ist anders bei jener Erklärung *Ew.'s*, bei der freilich ein Zusammenschluss mit b schwerer wäre, b würde in einem parallelen Satz die Bedeutung von חסד für den Menschen abermals hervorheben. Vgl. zu dieser Auffassung unsers Verses V. 17. — V. 23. *Die Furcht Jahve's ist zum Leben* = wer Jahve fürchtet ist zum Leben vgl. 14, 27, *gesättigt kann er übernachten*, weil Jahve ihn nicht

hungern lässt 10, 3, *wird nicht heimgesucht von Unglück.* Vgl. Deut. 11, 15. Lev. 26, 6. רע ist als Accusat. der näheren Bestimmung dem Passiv untergeordnet. *Hitz.'s* Conjecturen sind unzulässig, für שבע will er das im Qal sich nicht findende שרע und statt des durch Jes. 29, 6 hinlänglich geschützten יפקד will er יפחד lesen: *man streckt sich, ruht, besorgt kein Leid.* — V. 24. Der Hungrige, der seine Hand in die Schüssel gesteckt hat um Speise herauszunehmen, aber zu faul ist die Hand mit Speise zum Munde zu führen, ist ein deutliches Abbild dessen, der auch die geringste Arbeit scheut um sich Brod zu erwerben. Mit geringer Abweichung kommt unser Vers 26, 15 wieder vor. — V. 25. *Den Spötter schlägst du und der Einfältige wird weise.* Nach 21, 11 ist der Zweck der Züchtigung des לץ nicht seine Besserung, die schwerlich noch zu erreichen ist. Aber wenn die Züchtigung auch für den לץ ohne Erfolg ist, kann doch der der Belehrung noch zugängliche פתי durch solche Züchtigung zur Besonnenheit gebracht werden. Die beiden Impf. drücken die Gleichzeitigkeit der Ereignisse aus. *und tadelt man den Kundigen, so wird er Wissen verstehn,* d. h. Einsicht gewinnen, während beim Spötter Tadeln nichts hilft 13, 1. 15, 12. הוכיח ist hier nicht Infinit. (*Umbr.*), auch nicht Imperat. (*Berth. Ew.*), welcher הוֹכַח erfordern würde, sondern offenbar hypothet. Perf. mit allgemeinem Subj. = והוכית מוכיח. — V. 26. Dem Partic. משדד folgt in fortgesetzter Rede das Imperf., vgl. zu 6, 14. *Wer den Vater misshandelt,* vergewaltigt 24, 15. *die Mutter verjagt,* מביש 10, 5, vgl. 13, 5. יבאיש ויחפיר. — V. 27. *Lass' ab, mein Sohn, zu hören Zucht, um von der Weisheit Worten abzuirren,* nicht eine ironische Aufforderung, die für den Sohn, welchem solches Abirren als höchstes Uebel bekannt und verhasst gemacht ist, die stärkste Mahnung war, die Zucht zu hören (*Berth.*) vielmehr ist es eine Warnung lieber nicht zu hören als das Gehörte zu missbrauchen oder überhaupt nicht zu brauchen, denn der Frevler ist um so verdammenswerther, je mehr er gegen bessere Erkenntniss gesündigt hat. לשמע ist dem Imperat. חדל untergeordnet Gen. 11, 8 etc. לשגות dagegen ist Zweckangabe für לשמע מוסר vgl. Hos. 2, 11. — V. 28. *Der ruchlose Zeuge spottet* 14, 9 *des Rechts,* das ihn verpflichtet die Wahrheit zu sagen, spottet dadurch dass er unwahres redet; *und der Mund der Frevler verschlingt gierig Nichtigkeit,* Heillosigkeit, hier nach [a] wohl mehr Bezeichnung des ethisch Nichtigen, Gehaltlosen als im physischen Sinn zu verstehen: Unheil (*Berth. Ew.*), so dass der Sinn in [b] der ist: mit Gier d. i. dem höchsten Eifer betreiben die Frevler die Verübung von און. *Hitz.* hat mit LXX *Syr.* דין st. און lesen wollen, denn בלע habe nur im Qal die Bedeutung des Verschlingens, dagegen im Pi. die des Vernichtens: *und der Mund der Frevler mordet das Recht,* aber schon *Kamph.* ebenso *Del.* u. A. haben an Num. 4, 20 erinnert, wo כְּבַלַּע in demselben Sinn steht wie Ij. 7, 19 das Qal: um die Dauer des Schluckens d. h. einen Augenblick. — V. 29 erklärt nicht den vorhergehenden Vers (*Berth.*), denn die Begriffe hier לצים und כסילים und dort עד בליעל und רשעים decken sich nicht, vielmehr ist V. 29 selbständig. שפטים *Strafgerichte* und zwar von Gott verhängte vgl. 3, 34.

Zu נכונו sie sind bereitet d. h. bereit gestellt vgl. Ij. 15, 23. מחלמות 18, 6. *Für den Rücken der Thoren* 26, 3.

Cap. 20. V. 1. *Der Wein ist ein Spötter, Meth ein Lärmmacher*, insofern der Trunkene spottet und Lärm macht. Beides thut der Weise nicht; *keiner* (vgl. *Ges.* §. 152, 1 Anm.) also *der davon*, von Wein und Meth, *taumelt* (5, 16 f.), d. h. sich gern betrinkt, *ist weise.* — V. 2. Zu [a] vgl. 19, 12. מתעברו ist hier mit dem Suffix verbnnden; die gewöhnliche Bedeutung dieses Hithp. *sich erzürnen* gegen Jemanden Ps. 78, 62 vgl. Prov. 26, 17 ist hier unmöglich, das parallele אמת מלך Schrecken des Königs d. h. den er wirkt, verbreitet, fordert hier die Bedeutung *sich einen erzürnen* vgl. *Ew.* § 124 b. 282 a. *Wer ihn erzürnt* (so auch die alten Ueberss.) *verwirkt sein Leben* 6, 32 insofern er gegen sich selbst sündigt 8, 36 vgl. Hab. 2, 10. Weil das Hithpa. von einem intransit. Verb. wie עבר sich sonst in dieser Bedeutung nicht nachweisen lässt, conjicirte *Hitz.* מְתַעְבְּרוֹ ein Thiph. vom aram. תַּעֲבוֹר = hebr. עֶבְרָה: *wer ihn reizt.* Offenbar muss man annehmen, dass das Hithp. als Reflex. zu einem Pi. oder Hiph. diese Bedeutung: sich Jemandes Zorn zuziehen empfangen hat. *Del.* erinnert daran, dass die arab. VIII Form von حضر gegenwärtig sein mit dem Accus. als Reflex der IV Form in dem Sinn von sibi aliquid praesens sistere gebraucht werden kann. — V. 3. שֶׁבֶת nicht Substant. von שֶׁבֶת *das Aufhören*, welches nur hier vorkommen würde, sondern wie immer Infin. von ישב. *Wohnen vom Streite* ist friedlich wohnen entfernt vom Streite. Das gereicht einem Manne zur Ehre, dass er keinen Streit veranlasst, und in keinen sich einlässt, *während der Thor sich* bei jeder Gelegenheit *ereifert* und so nothwendig Streit hervorruft. יתגלע 17, 14. 18, 1. — V. 4 wird gewöhnlich übersetzt: *wegen des Winters* d. h. wegen der unangenehmen kalten Witterung *pflügt der Faule nicht*, aber schon *Schult.* hat gegen diese Auffassung geltend gemacht, dass חרף gar nicht *der Winter* sondern vielmehr *der Herbst* ist, die Zeit, wo die Früchte gepflückt werden, daher versteht *Schult.* den V. [a] so: wegen der im Herbst eingeheimsten Erndte pflügt der Faule nicht. Da aber חרף = Fülle der Früchte oder ähnlich kaum zulässig ist, wird man mit *Ruetschi* מן tempor. fassen müssen. מחרף kann dann sowohl sein: *mit Eintritt* als *mit Ablauf des Herbstes.* Bekanntlich folgt anf חרף die Zeit der neuen Ackerbestellung. Qri וְשָׁאַל, Ktib יִשְׁאַל dies weist auf das in der Zukunft Bevorstehende hin, während jenes das Zukünftige zugleich als Folge aus dem Vorhergehenden ableitet; die meisten Ausleger so: *er bettelt in der Erndte, und nichts erhält er*, aber mit Recht ist diese Erklärung verworfen, weil in der Erndtezeit die Bettelnden am allerwenigsten leer auszugehen pflegen, daher ist zu übersetzen: *und verlangt er in der Erndte* nach dem Ertrage des Ackers *so ist nichts da.* Zu ושאל vgl. zu 6, 14. *Hitz.* conjicirt nach dem Arab. מַחְרֵף: *einen Tragkorb verfertigt der Faule nicht, will leihen in der Erndte*, nämlich einen solchen, *und es wird nichts daraus.* Doch scheitert diese Auffassung schon an dem für das hebr. völlig unerweislichen מחרף. — V. 5. Schwer

zu ergründen (tiefes Wasser 18, 4) mag oft der Vorsatz, den ein Mann für sich gefasst hat und für sich, *in seinem Herzen*, bewahren will, sein, aber dennoch *schöpft der kluge Mann ihn heraus* und weiss sich Kenntniss desselben zu erwerben. Der bildliche Ausdruck דלה ist durch den Vergleich mit *tiefem Wasser* in [a] veranlasst; wir haben demnach streng genommen an in der Tiefe der Erde befindliches und somit schwer zu schöpfendes Wasser hier zu denken. — V. 6. *Umbr. Ew. Berth. Zöckl.* übersetzen: *Masse der Menschen* = gar viele Menschen *rühmen ein jeder seine Liebe*, aber neben איש אמונים in [b] sowie nach 11, 17 vgl. Jes. 57, 1 ist איש חסדו zusammenzunehmen. Desshalb erklären *Hitz. Kamph.: manchen Mann nennt einer seinen lieben Freund*, besser ist es offenbar, da die Zusammenordnung von רב אדם und איש חסד nicht ohne Bedenken ist, mit *Oeting. Loewenst. Del.* u. A. יִקְרָא = יִקְרֶה zu nehmen, was auch eine bessere Parallele zu מצא giebt, als wenn wir an קרא *rufen, nennen* denken. Demnach ist zu übersetzen: *Die Mehrzahl der Menschen begegnen einem ihnen huldvollen Mann;* und doch, wenn einer diese Huld in Anspruch nehmen will, *wer wird einen treuen Mann finden?* — V. 7. Ein Gerechter zu sein ist nicht leicht; nur *wer in seiner Unschuld wandelt* (23, 31) *ist ein Gerechter* (*Berth.* u. A.), besser aber macht man, wie schon LXX, [a] nicht zum selbständigen Satz, der sich ja als Parallele zu [b] schlecht eignen würde, sondern übersetzt: *wer als Gerechter wandelt in seiner Unschuld, heil seinen Söhnen nach ihm* 14, 26. — V. 8. Dass jeder zu Gericht sitzende König durch seine Augen *jede Schlechtigkeit* 5, 14 nicht *jeden Schlechten* was den Plur. nöthig machte vgl. V. 26 *wurfele* d. h. dass er alles Böse sichtend ausscheidet und vor ihm dergleichen nicht Stand hält, ist natürlich nicht die Meinung. Aber der rechte König sollte es thun, wie denn anch ähnliches dem Könige Jes. 11, 4 zugeschrieben wird. Vgl. 16, 10ff. Möglich dass auf den rechten König hier zugleich durch דין hingewiesen wird, insofern ja דין nicht nur *das Rechten* sondern auch *die rechtsgemässe Entscheidung* ist, so dass כסא דין nicht der Richterstuhl überhaupt ist, sondern der von dem eine solche Entscheidung ausgeht (*Del.*). — V. 9. Die Frage: *wer kann sagen?* setzt voraus dass keiner gefunden wird, der behauptet: *gereinigt habe ich mein Herz* d. h. habe es frei gemacht von allen unreinen Gedanken, unlautern Beweggründen etc., *bin rein von meiner Sünde*, was sich als Folge der Herzensläuterung ergäbe, das Suff. bezeichnet nicht die Sünde, die er thatsächlich hat, sondern die er sich möglicher Weise zuziehen könnte vgl. Ps. 18, 24. Vgl. zum Inhalt des Verses 1 Reg. 8, 46. Qoh. 7, 20. 1 Joh. 1, 8. — V. 10. *Doppelter Stein und doppeltes Mass* Deut. 25, 13f. vgl. *Ew.* § 313 b. *Ges.* § 108, 4. [b] hatten wir schon 17, 15 vgl. 20, 23. 11, 1. — V. 11. Man ist geneigt hier mit *Ewald* bei מעלליו an das Thun eines עולל, an *Spielereien* zu denken, aber dieser Begriff der spielenden That eignet dem Worte sonst nirgends. Schon der Knabe lässt sich an seinen Thaten, die nicht aus der besonnenen Ueberlegung wie die Thaten des Mannes hervorgehen, aber eben desshalb, so unbedeutend sie auch sein mögen, ein treues

Abbild seines Innern sind, *erkennen.* Zu גם vgl. zu 17, 26. In b wird die Beziehung angegeben, in wie fern er sich erkennen lässt. Da, wenn b auf die Zukunft gehen sollte, dieser Sinn wohl deutlicher hätte ausgedrückt werden müssen, פעל aber in seiner gewöhnlichen Bedeutung hier einen matten Sinn giebt: Schon der Knabe lässt sich an seinen Handlungen erkennen, ob rein und ob gerade sein Thun ist, so nimmt *Hitz.* פֹּעַל = خُلْق seine Geschaffenheit d. h. seine Beschaffenheit, sein Charakter, er erinnert an יִצְרֵ Ps. 103, 14, während *Del.* פֹּעַל lieber durch „Handlungsweise, Artung" übersetzen will, in jener wie dieser Bedeutung wäre es hier eigenthümlich. — V. 12. Der zunächst freilich nicht ausgesprochene aber aus unserm Vers abzuleitende Gedanke ist wohl der, dass, weil Jahve Ohr und Auge geschaffen hat, er Alles hört und Alles sieht, vgl. 15, 3, besonders Ps. 94, 9, während *Hitz.* mehr Prov. 16, 4 zur Vergleichung heranzieht und den Gedanken findet: Die Sinne sind keine Geburt des Zufalls sondern stammen aus dem Gedanken und dienen darum einem Zwecke, was natürlich nicht in Bezug auf das physische sondern sittliche Leben hervorgehoben wird. — V. 13. Zu a vgl. 6, 9ff. הוריש 23, 21. 30, 9 in gleicher Bedeutung wie sonst הוריש. *Sperr' auf deine Augen* = gieb dich dem Schlafe nicht hin, arbeite tüchtig, *sei satt* vgl. *Ges.* § 130, 2. *Ew.* § 347 b *von Brod*, welches dem fleissigen Arbeiter nicht fehlen wird 12, 11. — V. 14. Der Käufer tadelt die Waare, hat er sie bekommen *und geht er seiner Wege* vgl. *Ew.* § 357 a (אֹזֵל לוֹ *geht er weg sich* = für sich d. i. etwa: geht er seiner Wege, vgl. [illegible]), *dann rühmt er sich* des wohlfeilen Kaufs. Dieser Spruch ist z. B. passend im Munde des Verkäufers, der den Käufer, welcher um wohlfeil zu kaufen die Waaren herabsetzt, zurückweist. רע רע *schlecht, schlecht!* Dieser sowie die folgenden Verse bis 19 fehlen in LXX während die vorhergehenden Verse 10—13 in LXX auf V. 22 folgen. — V. 15. *Es giebt Gold und Fülle von Perlen*, und wer wollte bestreiten dass sie hohen Werth haben, *aber kostbarstes Gefäss sind Lippen der Erkenntniss* 14, 7, die gelten ebensoviel und wohl noch mehr als Gold und Perlen. *Gefäss der Kostbarkeit* = kostbarstes Gefäss. Vgl. das über den Werth der Weisheit gesagte 3, 14 f. 8, 11. — V. 16. Wer so unverständig ist, dass er für einen Andern oder (nach dem Qri) für das Weib eines andern (נָכְרִיָּה vgl. zu 2, 16) Bürgschaft übernommen hat und ihr nicht nachkommen kann, verdient keine Schonung: *nimm nur fort sein Kleid, denn er bürgte für einen Andern* 11, 15, *und um der Fremden willen pfände ihn.* Ktib נָכְרִים *die fremden Leute* ist gewiss ursprünglich Lesart an unserer Stelle; Qri das *Theod. Syr. Targ.* ausdrücken und das auch *Bathra* 173b bietet (*Del.*), erklärt sich aus dem Streben, unsern Vers mit 27, 13 gleichlautend zu machen. Zu חבלהו als Imper. Qal vgl. *Ges.* § 63 Anm. 1. Statt לְקַח hat 27, 13 קַח, beide Formen wechseln miteinander Ez. 37, 16; zu בעדי vgl. 6, 26. Vgl. 6, 1 ff. 17, 18. — V. 17. *Süss ist dem Manne Brod des Trugs*, auf betrügerische Weise ohne

eigene Arbeit erworbenes Brod, ***doch später wird angefüllt sein Mund mit Sand***, weil sich schliesslich das Brod des Trugs in Kies d. h. in Ungeniessbares und ihm Verderbenbringendes verwandelt vgl. Ij. 20, 12 ff. חצץ nur noch Thren. 3, 16, vgl. حَصًى, ܚܨܳܐ. — V. 18. Der Plur. fem. מחשבות ist hier wie häufig sonst mit dem Sing. fem. תִּכּוֹן verhunden. Vgl. *Ges.* § 146, 3. *Ew.* § 317 a. ***Gedanken kommen durch Berathung zu Stande;*** עצה hier wohl Berathung mit Anderen, = סוד 15, 22[a], nach welcher Stelle unser [a] zu erklären ist; נכון bereitet d. i. verwirklicht werden, zu Stande kommen. ***und mit Lenkung***, die nach [a] und 24, 6 als Ergebniss der Berathung aufgefasst werden müsste, ***führe Krieg***, wenn du den Sieg erringen willst. ***Ewald*** will statt עֲשֵׂה den Infin. עֲשׂה 21, 3 lesen: ***durch Lenkung ist Kriegführen*** = führt man glücklichen Krieg, weil nach seiner Meinung es ausser dem Zweck des Dichters liege, eine solche Aufforderung zu thun. Doch ist die Aenderung unnöthig, da ja sich von selbst durch den Zusammenhang ergiebt, dass der ganze Nachdruck auf בתחבלות fällt: wenn du Krieg führst, thue es nur בתחבלות. — V. 19. [a] ebenso wie 11, 13. ***Mit dem der aufsperrt seine Lippen*** (ganz ähnlich 13, 3) d. i. mit dem Schwätzer ***lass dich nicht ein***, eben weil er keine Geheimnisse bei sich behalten kann. — V. 20. ***Dessen Leuchte erlischt*** (13, 9) ***in dichtester Finsterniss*** (vgl. zu 7, 9) d. i. seine Leuchte erlischt, so dass er sich von tiefstem Dunkel umgeben sieht, es ist Steigerung der den Frevlern angedrohten Strafe. אישון חשך eig. Augapfel der Finsterniss ist bildliche Bezeichniss der dichtesten Finsterniss. Ktib בְּאִישׁוֹן; Qri אֱשׁוּן, sonst nirgends im A. T., es ist kein aram. Wort = Schwärze (*Berth.*), in dieser Bedeutung lässt es sich nicht nachweisen, höchstens könnte es von אָשַׁן stark sein abgeleitet ***die Stärke*** bedeuten, obgleich auch das nicht ohne Bedenken ist, da אשן mehr den Begriff des Hart- als des Starkseins als Gegensatz zu רכך ausdrückt, am wahrscheinlichsten ist das Qri verkürzte und verdunkelte Aussprache von אישון. Vgl. *R. Norzi* zu d. St. — V. 21. Ktib Partic. Pual von בחל würde nach Sach. 11, 8 und ܡܒܰܚܠܳܐ ein *verabscheutes* oder verwünschtes Erbe bedeuten können, aber das giebt ebenso wenig einen Sinn, als wenn man an eine Ableitung von بخل geizig sein denkt und übersetzt: *ergeiztes Erbe* (*Umbr.* u. A.), denn weder würde der Begriff von נחלה noch auch בראשנה zu seinem Recht kommen. Qri מְבֹהֶלֶת vgl. Est. 8, 14 haben alle alten Uebers. gelesen; das bedeutet: ***ein beschleunigtes Erbe.*** Nach Vergleichung von 28, 22 müssen wir dieser in sprachlicher Hinsicht keine Schwierigkeit darbietenden Lesart den Vorzug geben. Der Gegensatz ist dieser: ***ein beschleunigtes Erbe im Anfang*** d. i. früh aber unrechtmässig erworbener, weil noch einem andern zugehöriger Besitz, ***und sein***, des Erbes, ***Ende wird nicht gesegnet***, d. i. zuletzt doch Armuth, weil kein Segen auf solchem Besitz ruht. — V. 22 vgl. 24, 29. Der Jussif וישע kann sowohl die Folge ausdrücken *Ges.* § 128, 2 c als auch die Absicht (*Ew.*). — V. 23. Zu [a]

vgl. V. 10. Zu b 11, 1. — V. 24. *Von Jahve sind des Mannes Schritte* d. h. von ihm sind sie bedingt, er ist die letzte Ursache für die Schritte, die der Mann thut vgl. 16, 9. Jer. 10, 23. In Ps. 37, 23 ist der Sinn von a durch das dort sich findende כוננו modificirt. *Und der Mensch, wie versteht er seinen Weg?* = nicht versteht er ihn, weiss nicht, welche Folgen aus seinen Schritten entstehen können, begreift auch oft nicht den Zweck der Ereignisse, die ihn zu dem und jenem anregen wollen. — V. 25. Ueber die Accentuation von ילע vgl. *R. Norzi* zu d. St. Accentuirt wird bisweilen יָלַע als wäre das Wort 3. Perf. Qal, richtiger יָלַ֫ע es ist ein verkürztes Imperf. Qal von לעע, Gaja beim ע hat nur den Zweck, dem Guttural am Schluss des Wortes mehr Halt für die Aussprache zu geben. Die Bedeutung der Wurzel לעע (die nach *Vulg.* und vielen Auslegern hier *devorare* wie Obad. 16 bedeuten soll) ist nach dem Arab. لغا und لغى Aethiop. ለዐለወ *unbesonnen, ohne Ueberlegung reden* vgl. Ij. 6, 3. Eigenthümlich ist der Bau des Satzes: man sollte eigentlich nach dem Prädikat מוקש אדם als Subj. ein Subst. oder einen Inf. erwarten, statt dessen folgt ein Satz: *er ruft unbesonnen „Heilig" aus und nach dem Gelübde ist er dabei zu überlegen. Hitz.* wollte קֹדֶשׁ durch *Weihung* übersetzen: *Fallstrick für den Menschen ist es zu übereilen Weihung,* aber in dieser Bedeutung ist das Wort nicht nachweisbar. Offenbar steht es hier im Sinn von *κορβᾶν* Mrc. 7, 11, der Ausruf, mit dem Jemand dies oder jenes von seinem Eigenthum Gott weiht. Das ohne Ueberlegung thun und so Verpflichtungen auf sich nehmen, denen man sich hernach entziehen möchte, ist für den Menschen ein Fallstrick. נדרים ist Plur. der Kategorie. Zu בקר vgl. 2 Reg. 16, 15 und zum Inf. vgl. *Ges.* § 132, 3 Anm. 1. Wegen der Schwierigkeit der Constr. in 25a bei der oben vertretenen Auffassung von ילע wollten *Ew. Berth.* יָלַע lesen, aber die Wurzel ילע = arab. ولع *gierig sein* gäbe keinen hier in den Zusammenhang passenden Sinn. Zum Inhalt des Verses vgl. Qoh. 5, 1. 3. 4. — V. 26. Vgl. V. 8. Wegen מזרה ist אופן offenbar das Rad des Dreschwagens Jes. 28, 27 f., schwerlich aber ist darum hier an die bisweilen an gefangenen Feinden vollzogene grausame Todesart zu denken 2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3. Am. 1, 3 sondern der Gedanke ist wohl nur der, dass der König sichtend die Frevler ausscheidet und sie dann vgl. וישב der verdienten Strafe übergiebt. Das dem Dichter geläufige Bild des Worfelns vgl. V. 8 führte für diesen Gedanken das andere herbei. — V. 27. *Eine Leuchte Jahve's* d. i. eine von Jahve gegebene Leuchte *ist des Menschen Geist, welche durchforscht* das Innere des Menschen, auch das verborgenste. Eigentlich ist נשמה der Hauch, durch den der Mensch zur lebendigen Seele wird vgl. Gen. 2, 7 und den auch das Thier hat Gen. 7, 22, nur unterscheidet sich des Menschen נשמה darin von der des Thiers, dass sie bei diesem nichts als das Princip des animalischen Lebens ist, während dem Menschen kraft der von Gott direct ihm eingehauchten נשמה eine Reihe geistiger Functionen zukommen, die dem Thier ab-

gehen vgl. Gen. 2, 15ff. In diesem letzten Sinn, als Geist in unserm Sinn, als „Macht des Selbstbewusstseins“ (*Del.*) kommt נשמה hier in Betracht. Zu חדרי בטן vgl. 18, 8. Zum Inhalt des Verses vgl. 1 Cor. 2, 11. — V. 28. חסד ואמת hier wie 3, 3 von der liebevollen und aufrichtigen Gesinnung des Königs gegen andere. Zu סעד vgl. z. B. Jes. 9, 6. — V. 29. Zu b vgl. 16, 31. — V. 30. Ktib תַּמְרִיק neben Qri תַּמְרוּק, welche letztere Form im Buche Ester einige Male vorkommt von der *Einreibung* der Salben und Wohlgerüche zur Verschönerung, aber hier kaum ursprünglich sein kann, denn wollte man hier den Gedanken finden, dass am Schlechten d. i. am schlechten Menschen eine Abreibung vorgenommen werden soll (*Berth. Fleisch.*), so erwartete man eher den Genit. רע, ganz abgesehen von dem wunderlichen Gedanken, dass diese Einreibung wundmachende Striemen nach unserem Verse sein sollen. Wollte man aber erklären: Wunden tiefen Einschnitts finden ihre Reinigung d. i. Wiederherstellung durch Uebles d. i. Schmerzenbereitende Mittel (*Kim.*), so würde man, abgesehen von dem bedenklichen Ausdruck ברע, wohl das Suff. תַּמְרוּקָן erwarten (*Del.*). Alle diese Schwierigkeiten schwinden bei der Lesart des Ktib. Zum Sing. des Präd. תמריק vgl. *Ges.* § 146, 3. Das ב zur Einführung des Obj. wie ähnlich bei התעה Jer. 42, 20, תשריש Ij. 31, 12 (*Del.*) vgl. *Ew.* § 217f., 2. In 30[b] wollte *Del.* event. מכות als zweites dem חברות entsprechendes Subj. ansehen und vor חדרי בטן sei entweder ב zu ergänzen oder es sei auch unmittelbar zweites Obj. des zu ergänzenden תמריק, aber ein Wechsel der Constr. war hier ebenso wenig möglich wie die Auslassung von ב, wenn ein Missverständniss vermieden werden sollte, desshalb hat wohl auch *Del.* es vorgezogen מכות als Part. zu nehmen: und zwar als treffende die Kammern des Innern. Einfacher ist es offenbar מכות als Subst. und zwar als stat. constr. zu fassen: die Schläge der Kammern des Innern d. i. die nicht blos auf der Oberfläche bleibenden sondern bis in das Innere dringenden Züchtigungen. *Del.* hat diese Erklärung freilich verworfen, denn dabei komme חדרי בטן nicht zu seinem Recht, aber er scheint nicht bemerkt zu haben, dass dieser Einwurf auch seine eigene Auffassung treffen würde. Durch die von *Hitz.* vorgeschlagene andere Consonantenabtheilung in a: תַּמְרִיק יָקֹב רָע: *Wundstriemen träufeln auf die Kelter des Bösen und Schläge in die Kammern des Leibes* entstehen nur neue Schwierigkeiten, wie leicht zu sehen ist. Nicht besser ist *Ew.*'s Conjectur, der יוֹדֵעַ st. ברע lesen will: *Wundstriemen gleicht die Putzung eines Weisen und Schlägen auch der Leibeskammern*, תמריק soll wie unser putzen im Sinne von Tadeln verstanden werden, nach *Ew.* eine gerade in diesem Falle bei Gebildeten passende Redensart!

Cap. 21. V. 1. *Wasserbäche* leitet der Ackerbauer nach Belieben auf Wiesen und Felder, damit sie Segen verbreiten und fröhliches Gedeihen der Pflanzen befördern. *Das Herz des Königs ist solchen Wasserbächen gleich in Jahve's Hand, er wendet es, wohin er will,* wohin er Segen und Freude spenden will. — V. 2. Fast ganz so wie 16, 2. Vgl. auch 16, 25. 14, 12. — V. 3. Zu נבחר vgl. 22, 1. Das Opfer der Schlechten ist Jahve durchaus nicht lieb,

vielmehr ein Gräuel nach V. 27. Zu dem Gedanken Ps. 50, 7 ff. 1 Sam. 15, 22. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11 ff. Mich. 6, 6 f. etc. — V. 4. רום Jes. 10, 12 und רחב vgl. 10, 31 sind Infinitive. נִר nehmen alle alten Uebersetzungen hier gleichbedeutend mit נֵר, wie nach *R. Norzi* in vielen Handschriften das Wort punctirt ist. Mag man nun נִר = נֵר nehmen vgl. 1 Reg. 11, 36. 2 Sam. 22, 29 oder geradezu נֵר lesen, jedenfalls muss es hier ein Bild des Glückes sein, was durch Ij. 18, 5 f. und andere Stellen gesichert ist, schwerlich aber kann dann נר רשעים Apposition sein, so dass ihre hochmüthigen Augen und ihr aufgeblasenes Herz ihre Leuchte genannt würden, weil sie von diesem Glücke zeugen (*Berth.*) sondern etwa so, dass נר רשעים die äussere Ursache angiebt, welche die Frevler zu vielen Sünden verleitet. Anstatt aber eine längere Reihe derselben anzugeben, führt er nur zwei zunächst in die Augen springende an und bricht dann die Aufzählung ab, um im scharfen Gegensatz zur Ansicht der Frevler darauf hinzuweisen, dass das von ihnen so hoch gepriesene Glück ihnen nur zur Verderben bringenden Sünde wird. Demnach ist zu übersetzen: ***Hochsein der Augen und Weitsein des Herzens*** d. i. der stolze Blick und das aufgeblasene von masslosem Selbstgefühl geschwellte Herz, *die Leuchte der Frevler ist* (vgl. רחב Jes. 60, 5); *Sünde*, und somit können sie sich nicht lange erfreuen (vgl. לְחַטָּאת in 10, 16); sie wird vielmehr bald erlöschen, 13, 9. *Ew. Elst. Del.* u. A. wollen נִר auch hier in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen: Neubruch, nur freilich weichen sie in der Erklärung mannigfach von einander ab. Nach *Elst.* bezeichnet נר den zum ersten Mal bebauten Acker resp. hier die ersten Früchte der Sünde, wogegen *Del.* mit Recht geltend macht: warum nur die ersten Früchte nicht die Früchte überhaupt. Nach *Ew.* soll נר Appos. zum Vorhergehenden sein: die Gesinnung des Hochmuths etc. ist das eben erst urbar gemachte mit Samen befruchtete Feld und der Gedanke wäre: ist schon die Gesinnung Sünde, wie wird die daraus hervorgegangene Frucht sein. Aber weder ist dieser Schluss irgend wie angedeutet noch ist er wahrscheinlich, weil auch auf Alttestamentlichem Standpunkt zu selbstverständlich. Nach *Del.* endlich ist נר der Acker, dann Ackerwirthschaft und Wirthschaft überhaupt d. i. das Walten und Treiben der Gottlosen, so dass der Sinn wäre: der Stolz des Blickes, das Sichbreitmachen des Herzens, kurz die ganze Wirthschaft der Gottlosen oder der ganze von ihnen bestellte Acker mit allem, was darauf wächst, ist Sünde. Auch der so gewonnene Gedanke ist wenig befriedigend, weil selbstverständlich, ganz abgesehen davon das נר in dieser Bedeutung nicht ohne Bedenken ist. Bei der Erklärung *Lag.'s: Uebermuth und Hoffart, aber ihr Joch tragen die Frevler bei alle dem: die Sünde* schliessen a und b sich nicht zusammen. Nach *Hitz.* wäre נֵב zu lesen: Hochmuth und Selbstvermessenheit wären danach „Gespross der Frevler" genannt, eine ziemlich müssige Apposition, die zudem darum bedenklich ist, weil man schwerlich jene beiden Sünden als gerade die רשעים charakterisirende ansehen kann. — V. 5. Da vom Erwerbe, der sich mehrt oder verloren geht, die Rede ist, so muss חרוץ den durch emsigen Fleiss Erwerbenden, אץ den mit

hastiger Eile und durch schlechte Mittel Gewiun Suchenden (vgl. 28, 20 nnd daneben 20, 21) bezeichnen. מותר und מחסור wie 14, 23. Vgl. 13, 11 und Sprüche wie 12, 11. In LXX fehlt V. 5. — V. 6. Gewöhnlich fasst man den Vers so auf: ***Erwerbung von Schätzen durch trügerische Zunge ist flüchtiger Hauch derer die den Tod suchen.*** Die מבקשי מות wären so zu verstehen wie die, welche den Tod lieben 8, 36 oder den Untergang suchen 17, 19. Da jedoch הבל durch נדף von מבקשי מות getrennt ist, so glaubten ***Berth. Kamph.*** u. A. den M. T. nur übersetzen zu können: ***ist flüchtiger Hauch, Suchende des Todes***, aber Stellen wie Jes. 28, 1. 32, 13 und auch das Arab. zeigen, dass es an Analogien zu obiger von ***Berth.*** beanstandeter Construction nicht fehlt, nur wird man freilich darin ***Berth.*** beistimmen müssen, dass man sicb den Gedanken: flüchtiger Hauch solcher die den Tod suchen nicht wohl zu einer klaren Anschauung bringen kann, schliesslich bleibt doch aber auch bei der von ***Berth.*** allein für zulässig gehaltenen Uebersetzuog eioe Schwierigkeit, man sieht nicbt, wie Erwerbung der Schätze, wenn man nicht annehmen will, dass Erwerbung so viel bedente als: ***die welche erwerben***, Tod-suchende geoannt werden kann. Da nun LXX und ***Hier.*** statt מבקשי vielmehr מוקשי lasen, auch aus der Anmerkung des ***R. Norzi*** zu d. St. hervorgeht, dass wahrscheinlich ***Raschi*** מוקשי las und ***Kennicott*** diese Lesart in verschiedenen codd. fand, so ist sie wohl die ursprüogliche, so dass mit ***Berth.*** zu übersetzen ist: ***Erwerbung der Schätze — — ist flüchtiger Hauch, Netze des Todes*** (13, 14. 14, 27), wobei in [a] mehr der Gedanke an die erworbeoen Schätze, in [b] der an das Erwerben selbst im Vordergrnnd steht; in der That kommt ja in פעל sowohl der Begriff des Arbeitens als des durch Arbeit Gewonneneo vgl. Ij. 7, 2 zum Ausdruck. ***Hitz.*** und ***Ew.*** wollen im Anfang פֹּעַל, hernach רֹדֵף אל מוקשי resp. רֹדֵף במוקשי lesen und zwar auf Gruud der LXX: ***Wer Schätze erwirbt mit Zunge des Truges, einem Unding nachläuft er in Fallstricke des Todes.*** Das wäre vielleicht die einfachste Erklärung, wenn nicht die Vermuthung nahe läge, dass LXX נדף falsch gelesen und so ihre Uebersetzung das ἐπὶ nach sich zog (***Del.***), jedenfalls wäre die Stellung des רדף im Satze auffallend. — V. 7. שד ist nach 24, 2 das gewaltsame Handeln der Frevler, nicht aber das Verderben, denn גרר ist nicbt *fortraffen* (***Berth.***) sondern ***nachzerren***; zudem würde ja der Ausdruck: Verderben der Frevler Selbstverständliches aussagen, da erst dadurch dass das Verderben die Frevler trifft, dasselbe ihr Verderben wird. Der Gedanke ist: die Gewaltthat, welche die Frevler ansüben, wirkt auf sie zurück, iodem dieselbe über sie das Verderben bringt; das muss so sein, ***weil sie sich weigern*** (V. 25) ***Recht zu thun.*** — V. 8. איש וזר den alten Erklärern gemäss: ***der schlechte und fremde*** (das soll sein der dem Rechte fremde) ***Mann. Lud. Capellus*** schon fasste וזר als Adjectiv ***schuldbelastet*** auf; ihm folgen viele Ausleger, auch ***Umbreit*** und ***Ewald***. Aus dem Gegensatze איש וזר und זך erbellt, dass וזר ein Adjectiv sein muss, welches den ***Mann*** dahin bestimmt, dass ein ***schlechter Mann*** gemeint ist; nach Vergleichung von وَزِبْر und مَوْزُور

kann man nicht zweifeln, dass dem Adject. וזר die Bedeutung *schuldbelastet*, *verbrecherisch* eignen könne. הפכפך ist nicht stat. constr.: *ein ganz Verkehrter des Weges ist verbrecherischer Mann*, sondern ist Prädic., das ja meist voransteht und in diesem Fall trotz des Subj. femin. Gen. im Masc. stehen kann (gegen *Berth.*): *gewunden ist der Weg eines schuldbelasteten Mannes* d. h. er schlägt allerlei krumme Wege ein, wozu ihn die Sünde, die über ihn die Herrschaft gewonneu hat, treibt; *aber ein Reiner — dess Thun ist gerade* vgl. 20, 11. — V. 9. Auf der Zinne eines Daches zu wohnen und allem Wetter ausgesetzt zu sein ist sicher höchst unangenehm, aber doch noch besser als die Bequemlichkeit des Wohnens im Hause zu haben, dabei aber das Haus mit einem streitsüchtigen Weibe zu theilen. Vgl. V. 19. 25, 24 בית חבר *Septuag.* und *Vulg.* richtig: *gemeinschaftliches Haus.* — V. 10. *Nicht findet Erbarmen* (Jes. 26, 10) *in seinen Augen sein Freund*, weil die Seele des Frevlers mit sn unwiderstehlicher Gier nach Bösem trachtet, dass seines Freundes zu schonen er nicht einmal über sich gewinnen kann. — V. 11. Vgl. 19, 25. Ueber den Unterschied zwischen לץ und פתי vgl. 9, 6—9. השכיל ל nimmt man wie הוכיח ל 19, 25: *und giebt man einem Weisen Einsicht, lernt er Wissen*, d. h. der Weise bedarf nicht der Strafe, vielmehr benutzt er jede Gelegenheit, um seine Weisheit und Erkenntniss zu mehren. Um einen schärferen Gegensatz zu [a] zu gewinnen wollten *de Dieu Berth. Zöckl.* auch in יקח den פתי zum Subj. machen, sie übersetzten demnach: *und wenn Glück ist dem Weisen*, *lernt er* (der Thor) *Wissen*, aber in dieser unpersönlichen Constr. kommt השכיל mit ל nie vnr, wesshalb auch *Hitz.*, der dieselbe Auffassung vertritt, das ל streicht, wnzu jedoch kaum eine Berechtigung vorliegt, da der M. T. einen befriedigenden Sinn giebt. — V. 12. Da צדיק auch Subject für [b] sein muss, von einem gerechten Menschen aber schwerlich gesagt werden kann, dass er *stürze Frevler in Unglück*, sn müssen wir bei צדיק an den gerechten Gott denken vgl. 22, 12. Ij. 12, 19. *Es achtet ein Gerechter* und welcher Gerechte! *auf das Haus des Frevlers* um zur rechten Zeit die Frevler zu bestrafen. — V. 13. Der Nachdruck liegt auf גם הוא. Folge dessen, dass er sein Ohr verschliesst vor dem Flehen des Dürftigen, ist zunächst seine eigne Nnth, sein eignes Unglück: *auch er* unglücklich geworden *wird rufen* nach Rettung *und nicht wird er erhört.* — V. 14. In [b] ist שֹׁחַד בַּחֵק wesentlich identisch mit שֹׁחַד מֵחֵק 17, 23, es ist das Geschenk, das man im Busen verborgen trägt, um es zu geeigneter Zeit zu verwenden, nicht aber das heimlich gegebene Geschenk (*Berth.*). כפה kommt nur hier vor, die Grnndbedeutung: *krümmen*, *beugen* geht wohl in die andere: *abbeugen*, *abwenden* über, ganz wie in dem von *Schult.* verglichenen كفأ, demnach ist zu übersetzen: *eine heimliche Gabe wendet den Zorn ab*, sn auch LXX; *Chald. Symm.* u. *Vulg.* scheinen כפה mit כבה *auslöschen* zusammenzustellen, jedenfalls lässt sich auf Grund ihrer Uebersetzungen nicht mit Sicherheit behaupten, dass sie יְכַבֶּה gelesen (gegen *Hitz.*). — V. 15. Nach [b] ist [a] sn zu verstehn: *Freude ist dem Gerechten Rechtthun*, sofern

es seinem innern Wesen, seiner Natur entspricht. Der Gedanke in [b] kann nicht der sein: und Unrecht thun ist Sturz für die Uebelthäter, denn eine derartige Ergänzung wäre unmöglich, ebenso wenig aber kann der Gedanke sein: den Sündern steht Untergang bevor (*Berth.*) vielmehr muss מחתה im Gegensatz zu שמחה ebenfalls etwas Subjectives sein, es ist wie auch sonst vgl. 10, 29 = Schrecken und Subj. ist dasselbe wie in [a]: Für die Uebelthäter, deren Ziel auf און gerichtet ist, ist die Ausübung des Rechts ein Schrecken, etwas, das sie nur widerwillig leisten. — V. 16. *Der Mensch, der abirrt vom Wege der Einsicht, wird in der Versammlung der Schatten ruhen* = bald selbst ein Schatten werden, weil rascher Tod ihm bevorsteht, vgl. z. B. 2, 18. 9, 18. Die Ruhe kommt im Gegensatz zum Abirren in Betracht. — V. 17. *Wer lieb hat Freude* ist nach [b] der Verschwender. *Vulg.* übersetzt gleich: *qui diligit epulas in egestate erit.* Dass der *Wein* das Herz erfreut ist bekannt, auch die *Salbe* erfreut es 27, 9. — V. 18. *Lösegeld für den Gerechten ist Frevler, statt der Redlichen der Treulose,* vgl. 11, 8. — V. 19. Vgl. V. 9. וכעס ist wohl nicht zweiter Genit. sondern als noch von מן abhängig zu denken: *Besser zu wohnen im wüsten Lande, als ein zänkisches Weib und* der damit verbundene *Aerger.* — V. 20. Der Weise ist zugleich der sparsame Mann; der hat *köstlichen Schatz* 24, 4 *und Salbe* in seiner Wohnung; *ein Thor von einem Menschen* (15, 20), *verschlingt es,* bringt *es,* nämlich was er besitzt, Schatz und Salbe, schnell durch; V. 17. — V. 21. צדקה ist das erste Mal Gerechtigkeit als Eigenschaft des Gerechten, das zweite Mal als Zustand des Gerechten, d. i. des von Gott für gerecht erklärten und somit Gesegneten. חיים und כבוד vgl. 3, 16. 22, 4. — V. 22. *Stadt der Helden* ist die von vielen Helden vertheidigte Stadt. *Sie ersteigt* Jo. 2, 7 *ein Weiser* d. h. ein Weiser erobert sie, was voraussetzt, dass Weisheit doch noch stärker ist als die Kraft der Helden 24, 5. Das ה in מבטחה wiewohl Raphe muss das ה des sich auf עיר beziehenden Suff. fem. sein vgl. Jes. 23, 17. Zur Vocalisation מִבְטֶחָה vgl. *Ges.* § 27 Anm. 2[b]. ויורד *da,* nachdem er sie erobert hatte, *stürzte er zu Boden.* — V. 23. Vgl. 13, 3. 18, 21. — V. 24. *Ein sich blähender Frecher, Spötter ist sein Name, wer im Uebermaas der Frechheit handelt.* [b] enthält keine Begründung für [a], sondern führt nur זד יהיר weiter aus. — V. 25. *Des Faulen Wunsch tödtet ihn, denn seine Hände weigern sich zu arbeiten,* d. h. nicht: weil es beim Wunsche bleibt, aber nicht zur Befriedigung desselben kommt, so tödtet ihn schliesslich der unbefriedigte Wunsch d. i. der Mangel (*Berth.*, ähnlich auch *Hitz.*) sondern der Wunsch des Faulen nach Ruhe und Bequemlichkeit lässt ihn nicht zur rechten Thätigkeit kommen und bringt ihn desshalb in das Verderben. — V. 26 wird von den meisten Exegeten an V. 25 angeschlossen. *alle Tage wünscht er sich ein Wünschen* = wünscht er heftig Besitz zu erhalten und erhält doch nichts, *und der Gerechte giebt und hält nicht zurück,* aber dagegen macht *Del.* mit Recht geltend, wie dieser Gedanke, dass der Faule auf all sein Begehren nichts erhält, auf den es doch sehr wesentlich mit ankommt, gar nicht ausgedrückt ist, man er-

wartet ein יָאֵן 13, 4 vgl. 20, 4. Dazu kommt, dass in diesem Theil des Spruchbuchs sich sonst nur Zweizeiler finden. Daher ist wohl mit *Del.* הִתְאַוָּה zu übersetzen: *man begehrt immerfort* eigentl. wie die Grammatiker erklären: הִתְאַוָּה הִתְאַוָּה, das Perf. verhält sich hypothetisch zum folgenden Imperf.: wenngleich man immerfort begehrt, doch giebt der Gerechte und hält nicht zurück vgl. *Ew.* § 357 b. — V. 27. Zu a vgl. 15, 8a. Das Opfer der Frevler, wenn sie es auch von ihrem Eigenthum darbringen und sonst nichts an ihm auszusetzen ist, ist ein Gräuel, *um wie viel mehr wenn man für Frevel es darbringt*, בזמה bezeichnet wohl schwerlich die Art und Weise, so dass בזמה nach Mal. 1, 13 zu erklären wäre, denn für die hier angedeutete Sünde ist זמה nicht der rechte Ausdruck, vielmehr ist ב das Beth pretii und זמה vielleicht in jenem speciellen Sinn der geschlechtlichen Versündigung zu verstehen, in dem es sich öfter im Gesetz findet. Der Gedanke des Verses ist also der: Jedes Opfer der Frevler ist Jahve ein Greuel, besonders aber dann, wenn es in der Absicht gebracht wird, damit derartige Vergehungen zu sühnen vgl. Sir. 34, 21—25. — V. 28. Zu a vgl. 19, 5. 9. *Der Mann der hört* könnte der sein, der auf Ermahnungen hört, sich gern unterweisen lässt 1 Reg. 3, 9 und in Folge dessen kein trügerisches Zeugniss ablegt. Andere ziehen לנצח zu שמע, *wer auf Wahrheit hört*, indem נצח *Dauer* gleich *Wahrheit* sein soll, was an und für sich willkürliche Annahme ist. Die Bedeutung von לנצח steht fest durch das Gegentheil 12, 19b. *Der Mann der hört* ist aber wohl der aufmerksame Mann, der genau zuhört und ruhig erwägt, was er hört, damit sein Zeugniss fest stehe; *er wird für immer reden* d. h. sein Zeugniss wird für immer feststehen; vgl. das Gegentheil 18, 13. — V. 29. ב העז vgl. zu 7, 13. *Frechheit machen mit dem Gesichte Ges.* § 138, 1 ist eine freche Stirn annehmen, d. i. hier nach b und V. 28 rasch und hartnäckig ohne Prüfung und Ueberlegung mit seinem Urtheile abschliessen und frech in den Tag hineinreden vgl. 7, 13. Statt יכין, das *Aqu. Symm. Syr. Trg. Graec. Ven.* bieten, lesen Qri Septuag. יבין, was offenbar den Vorzug verdient, da es im Gegensatze zu a auf das besonnene Handeln, auf Ueberlegen, auf Verstehen des Weges 14, 8 ankommt. *Berth.* u. A. entscheiden sich für das Ktib als dem Zusammenhange augemessen, denn dass er seine Wege *festigt*, setze schon Ueberlegung und Besonnenheit voraus; andere finden hier einen Gegensatz zwischen der erheuchelten und wirklichen Festigkeit (*Kamph.*). Ob דרכיו Ktib d. i. die einzelnen Lebensführungen oder דרכו Qri der Lebensweg im Allgemeinen, macht für die Affassung keinen wesentlichen Unterschied. — V. 30. לנגד *vor* fasst man gewöhnlich in der Bedeutung לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי *nach dem Urtheile Jahve's;* passenderen Sinn erhält man, wenn man in לנגד die Bedeutung *gegenüber*, das kann sein *im Gegensatze zu* Dan. 10, 13. Neh. 3, 37 festhält. Denn es giebt ja eine göttliche Weisheit, und nur dass die menschliche Weisheit und Einsicht, die Gott gegenübertreten will, keine Weisheit und Einsicht sei, kann die Meinung unseres Verses sein. Vgl. Ps. 33, 11. 12. Ij. 5, 13. 12, 17. 1 Cor. 3, 19. Dazu stimmt auch der Inhalt des folgenden Verses. — V. 31. Wie

menschliche Weisheit nichtig ist, so auch das Vertrauen auf eigene Kraft und auf eigene Mittel: *Ross wird gerüstet für den Schlachttag, aber dem Herrn gehört der Sieg* d. h. er kann ihn geben oder vorenthalten; Ps. 33, 17. 20, 8.

Cap. 22. V. 1. שם allein hezeichnet schon den *guten Namen*. Qoh. 7, 1. Ij, 30, 8, ganz so wie ὄνομα in der Parallel-Stelle Sir. 41, 12. Zu נבחר vgl. 21, 3. — V. 2. Zu [a] vgl. 29, 13. נפגשו *stossen auf einander*, müssen einer mit dem andern zusammenleben. Dass Gott der Schöpfer auch des Armen sei, wird wie hier nachdrücklich hervorgehoben 14, 31. 17, 5. Daraus dass das Vorhandensein von Arm nnd Reich auf Gottes Willen zurückgeführt wird, wird einerseits der Neid des Armen 3, 31 andererseits der Hochmuth des Reichen 14, 31. 17, 5 zurückgewiesen. — V. 3. *Der Kluge sieht das Unglück und verbirgt sich* zur rechten Zeit. Ktib יִסָּתֵר, ganz passend als weitere Folge des Perf. ראה. Qri וְנִסְתָּר, wie auch 27, 12, wo unser Vers wiederholt ist, נסתר steht, aber ohne ו, wodurch dort das Perf. nothwendig wird. *Die Thoren* nichts merkend *gehen* unbekümmert *weiter und müssen büssen*. Das Perf. ונענשו steht, weil das Unglück sie auf dem Wege überfiel, so dass ונענשו nicht Folge von עברו sondern gleichzeitig mit diesem ist. Gut macht *Hitz.* darauf aufmerksam, dass von einem Klugen aber mehreren Thoren die Rede ist, diese sind immer in der Majorität. Zu den Perff. ראה und עברו, die wir am besten durch das Präs. wiedergeben vgl. *Ges.* § 126, 3. — V. 4. *Folge der Demuth* (15, 33), *der Gottesfurcht ist Reichthum, Ehre und Leben*. Die Copula fehlt nach ענוה; wir vermissen sie um so weniger, da Demuth nnd Gottesfurcht ihren Begriffen nach so eng zusammengehören, dass das eine Wort dem andern wie in Apposition beigefügt werden kann. Merkwürdiger Weise kommt solche Beiordnung ähnlicher Wörter ohne Copula gleich wieder in V. 5 vor. Ansprechender ist die Erklärung von *Del.* u. A., welche יראת י״י als den drei folgenden Worten entsprechend auffassen: *Lohn der Demuth ist die Furcht Jahves*. Das ist grammatisch ohne Zweifel das nächste, wie denn auch die verss. [a] so gefasst haben, giebt auch einen guten Sinn: nur wer es versteht sich in Demuth Jahve unterzuorduen, kommt zur Gottesfurcht. In [b] ist das Präd. aus [a] zu ergänzen. *Hitz.* will רְאֹות st. יִרְאַת lesen, was weder berechtigt noch wahrscheinlich ist, da ein derartiger Gedanke: Die Folge der Demuth ist das Schauen Jahve's im A. T. ausserordentlich selten ist. — V. 5. צִנִּים nur noch Ij. 5, 5. *Wer seine Seele bewahrt* (16, 17) d. h. sie nicht Gefahren aussetzen oder verlieren will, *bleibe fern von den Dornen, Stricken*. Er bleibt fern, wenn er den דרך עקש nicht betritt. — V. 6. *Gewöhne den Knaben* oder gieb Anleitung dem Knaben *seinem Wege gemäss* d. i. nach Massgabe des Berufs, für welchen er bestimmt ist, oder: *nach Massgabe seiner Art* d. h. seiner Anlage, seines Alters, seiner Lebensverhältnisse (*Del.*). Dass דרך diese Bedeutung haben kann, ist nach Stellen wie Gen. 19, 31. Jes. 10, 24 zweifellos, nur ist bei letzterer Auffassung ממנה nicht ohne Bedenken, nach *Del.* geht das Suff. auf das zurück, was naturgemässer Unterricht zur andern Natur des Men-

schen gemacht hat, während die natürlichste Beziehung doch immer die auf דרכו bleibt, was bei der vorher geltend gemachten Erklärung auch gar keine Schwierigkeiten hat. *Ew.* will דרך nicht in dem speciellen Sinn des Berufs sondern vielmehr dem der Lebensweise fassen, welche hier als die des Fleisses und der Gottesfurcht als aus allen andern Sprüchen selbsverständlich vorausgesetzt wird, doch scheitert diese Meinung an der kaum zulässigen Uebersetzung von על פי: *Gewöhn' den Knaben an seine Lebensweise. Hitz.* wollte רכו st. דרכו lesen: *gemäss seiner Zartheit* d. h. so lange er noch jung ist, doch liegt zu dieser Conjectur, die ja auch einen andern Sinn als den beabsichtigten ergeben würde, kein Grund vor. *Auch wenn er alt wird*, also in seinem späteren Leben bis zum Greisenalter hin wird er aus eignem Antriebe auf ihm beharren. Dieser V. 6 fehlt in LXX. — V. 7. Die gewöhnliche Ordnung im Leben ist die, dass der Reiche über Arme herrscht; *und wer leihet, ein Sclave ist dem Manne der verleihet*, darum hüte man sich, wenn einem Selbständigkeit, unabhängige Stellung lieb sind, vor dem Leihen. — V. 8. Das Gegentheil von [a] 11, 18[b], nach welcher Stelle און den Gegensatz von שכר אמת ausdrückt. Wer Unrecht säet erndtet, aber was er erndtet, ist *Eitelkeit*, hat keinen Bestand. *Und der Stab seines Uebermuthes*, der Stab mit welchem er בעברה Jes. 14, 6 andere schlug, *schwindet hin* (Gen. 21, 15. 1 Reg. 17, 16 u. s. f., besonders auch Jes. 10, 25). *Umbr.* übers.: *und seiner Strafe Stab ist schon bereitet* oder *Ew.: und seiner Strafe Stab wird sicher kommen*, er versteht wie auch *Umbr.* עברה vom göttlichen Zorn und nimmt כלה im Sinn von *vollendet sein, in Erfüllung gehen* vgl. LXX. Aber nach [a] liegt es offenbar näher das Suff. in עברתו in subject. als object. Sinn zu nehmen, mit Recht weist auch *Del.* darauf hin, dass nach dem in [b] vorliegenden יכלה vielmehr an die Endschaft d. i. Vernichtung als an die Vollendung des שבט zu denken ist, im letztern Fall wäre ein וכלה angezeigt gewesen. — V. 9. Im Gegensatze zu רע עין 23, 6. 28, 22 muss der *gute des Auges* der freundliche mildthätige Mann sein. *Er wird gesegnet, denn er giebt von seiner Speise dem Armen;* solchem Thun folgt Segen vgl. 11, 25. 19, 17. In LXX steht eine Uebersetzung von 9[a] zwischen dem doppelt übersetzten 8[b]. Hinter 9[b] findet sich ein Distichon, dessen zweite Hälfte schon *Hitz.* als Uebers. von 1, 19[b] erkannte, während nach *Del.* die erste eine Uebersetzungs-Variante von 19, 6[b] zu sein scheint. — V. 10. *Vertreib den Spötter* aus der Versammlung, nach Septuag. *ἐκ συνεδρίου, und fortgehen wird Hader* 26, 20 zugleich mit dem Spötter, weil nur er den Hader verursachte, *und aufhören wird Streit und Schande.* Schande, wohl nicht weil der Streit in Schmähungen ausgeartet war 25, 8, auch nicht weil der Spötter die, in deren Mitte er weilte, schmähte (*Berth.*), denn קלון ist nicht die Schmähung sondern die Schande, die einem widerfährt, daher: die Schande schwindet, weil das Dasein des לץ, die Gemeinschaft mit ihm, allen zur Schande gereichte. Man wird an die Vertreibung des Ismael erinnert Gen. 21, 10. — V. 11. [a] muss טהור Subst. sein, denn *Ew.*'s Uebersetzung: *wer liebt mit reinem Herzen* ist wenig wahrscheinlich,

da alles dafür spricht, dass das auf אהב folgende der Accus. des Obj. ist; entweder ist daher טהור stat. constr. des neutrisch gefassten טָהוֹר vgl. קְדֹשׁ Ps. 46, 5. 65, 5 oder טְהָר ist stat. constr. von טֹהַר. Von אהב kann nicht חן שפתיו abhängig sein (*Berth.*) das geht wegen des Suff. kaum, sondern es ist zweites Subj. also: *Wer liebt* (d. i. strebt nach) *Reinheit des Herzens, wessen Lippen Anmuth, dessen Freund ist der König*. Der Gedanke stimmt mit dem in 16, 13 überein. *Ew.* will das Suff. in רעהו auf מלך beziehen vgl. 13, 4: er ist sein, des Königs Freund, doch giebt die obige sprachlich einfachere Auffassung einen völlig befriedigenden Sinn. *Septuag. Chald. Syr.* geben [a] so: *Gott liebt den Reinen des Herzens*, schwerlich weil Jahve in ihrem Texte stand, sondern durch Deutung Jahve ergänzend, wodurch dann freilich das Verständniss der Worte in [b] unmöglich wird. — V. 12. *Jahve's Augen behüten Kenntniss*, d. i., da in [b] von Worten des Treulosen die Rede ist, den weisen Mann, der seine Kenntniss anwendet, anderen zu helfen und zu rathen, vgl. 11, 9; V. 12[b] bringt eine nähere Erklärung zu 12[a]: eben weil Jahve den Mann der Einsicht behütet, verkehrt er die Worte des Treulosen, welche gegen jenen gerichtet sind, so dass sie eine andere Richtung gewinnen und nicht zum Ziel führen. Auf diese Verbindung von [a] und [b] führt das Waw consec. Zu סלף vgl. Ex. 23, 8. Deut. 16, 19. *Hitz.* wollte רָעוֹת st. דעת lesen, doch berechtigt nichts zur Aenderung, auch wäre נצר רעות ein sonst nicht nachweisbarer zweideutiger Ausdruck. — V. 13. Der Faule sucht durch allerlei Entschuldigungen sich seinen Pflichten zu entziehen. Draussen vor der Stadt fürchtet er den Löwen, drinnen den Mörder, der aus Habsucht ihn bei Seite schafft. Möglich wäre es freilich auch חוץ im Gegensatz zum Innern des Hauses von der Gasse zu verstehen, so dass in [b] der Löwe als רְצַח gedacht ist vgl. 26, 13, es würde dadurch nur um so mehr die ganze Lächerlichkeit der Entschuldigung seiner Trägheit ins Licht treten. — V. 14. זעום יהוה ist *der vom Zorne Jahves getroffene* und über den er desshalb schwerstes Unglück verhängt. *Eine tiefe Grube* ist 23, 27 die זונה selbst, hier der Mund der Ehebrecherinnen, weil sie durch schmeichelnde Reden den Jüngling fangen, so dass ihre Rede die sicheren Untergang bringende Grube ist; 2, 16—19. 5, 7 ff. 7, 5 ff. Zu זָרוֹת = זנות vgl. 23, 27. 2, 16. LXX hat hinter diesem Verse noch drei aber schwerlich ursprüngliche Zeilen, die jedoch auf einen hebr. Text zurückgehen. *Del.* übers.: יֵשׁ דְּרָכִים רָעִים לִפְנֵי אִישׁ וְלֹא יַחְפֹּץ לִפְנוֹת מֵהֶם אַךְ הָיָה לוֹ לִפְנוֹת מִדַּרְךְּ נִקְשָׁה וָרָע. — V. 15. *Thorheit ist gebunden an das Herz des Knaben*, ein ganz allgemeiner Satz, welcher aussagt, dass allen Knaben אולת eigen ist; daher muss bei allen das Mittel sie zu entfernen angewandt werden, nämlich *der Stab der Zucht*; vgl. 13, 24. 23, 13. 29, 15. — V. 16. Wer durch Bedrückung sein Vermögen erwirbt, muss es bald wieder missen; indem nun sein Reichthum ihm genommen wird und den Armen (vgl. z. B. 28, 8) zu Gute kommt, hat er seinen Reichthum für die Armen erworben; daher kann es gleich heissen: *wer den Armen bedrückt, zum Gewinn dient es ihm* dem Armen. Richtiger ist die andere von derselben sprachlichen

Auffassung ausgehende Erklärung, wonach insofern von Gewinn des Armen die Rede ist, als gerade durch den Druck seine Energie gefördert wird, während die Vergrösserung der Habe den Reichen nur in seiner Verschwendung bestärkt, aus welcher schliesslich die Armuth hervorgeht. So führt die Absicht, die sowohl dem Drücken wie dem Geben zu Grunde liegt, nach den Gesetzen der göttlichen Weltregierung den entgegengesetzten Erfolg herbei. So *Umbr. Ew. Kamph.* u. A. mit Recht, denn offenbar entsprechen sich להרבות und למחסור vgl. 21, 5, beides müssen die Nachsätze zu den durch Participien ausgedrückten hypothetischen Vordersätzen sein. Das hat *Berth.* verkannt, nach dem a und b sich nicht als antithetische Hemistiche entsprechen, sondern vielmehr einen Gedanken bilden und so zu übersetzen wären: *wer den Armen bedrückt um zu nehmen für sich* = um noch reicher zu werden, *giebt einem Reichen — nur zum Mangel.* In höchst gekünstelter Weise wäre hier unter dem Reichen derselbe zu verstehen, der in a als den Armen bedrückend erwähnt wird. Sprachlich einfacher ist die Erklärung von *Del.*, er unterscheidet sich von der obigen Auffassung nur dadurch, dass er להרבות לו auf עֹשֵׁק und למחסור auf נֹתֵן bezieht: wer den Armen bedrückt hat wenigstens etwas davon, dagegen wer dem Reichen giebt, hat nichts und weniger als nichts davon, aber der so gewonnene Sinn ist wenig befriedigend, der Spruch würde so jeden ethischen Gehalt entbehren, ja er würde so gefasst indirect zu עֹשֵׁק ermuthigen.

III. Cap. XXII, 17 — XXIV, 22.

Cap. 22, 17—21. Die Aufforderung auf die *Worte* der Weisen, die von V. 22 an aufgezählt werden, zu hören 17, Begründung der Aufforderung 18, Angabe des Zweckes der Belehrung, die jetzt ertheilt werden soll 19, und Verweisung auf frühere schriftliche Belehrung 20 f. — V. 17. *Worte der Weisen* 1, 6. *Meine Kenntniss*, die in den Sprüchen der Weisen, welche ich dir mittheile, dir entgegentritt. Zu הט etc. vgl. 4, 20. 5, 1. — V. 18. *Denn lieblich ist es* Ps. 135, 3. 147, 1 *wenn du sie bewahrest in deinem Innern, mögen sie Bestand haben zusammt auf deinen Lippen. Berth.* u. A. machten יכנו noch von כי abhängig, aber in diesem Fall würde man wohl ויכונו erwarten, daher nimmt man mit *Ew. Del.* u. A. יכונו am besten im Sinn eines Optat. Das Niph. von כון fest gegründet sein = Bestand haben. — V. 19. *Belehre ich dich heute, ja dich.* Das Perf. הודעתי wie נתתי 4, 2. *Ja dich* vgl. *Ew.* § 311 a. *Ges.* § 121, 3, es wird nachdrücklich hervorgehoben, dass die heutige Belehrung sich auf den Angeredeten beziehe, ihm gelte sie in ganz besonderem Sinn. *Umbreit: „aber du?* willst du achten auf meine Lehre?" was schon an אף scheitert, ganz abgesehen davon, dass diese Ergänzung unmöglich ist. Zu אף wie sonst גם vgl. 23, 15. Gen. 27, 34. — V. 20. Ktib

שלשום *ehegestern*, das sich sonst immer nur in Verbindung mit תְּמוֹל findet, kann schwerlich die ursprüngliche Lesart sein. *Umbr. Ew. Berth.* haben das freilich bevorzugt, es stehe im Gegensatz zu היום V. 19 und der Verf. weise damit auf eine früher von ihm verfasste Schrift, aber man sieht nicht ein, was der Satz: *habe ich dir nicht vorlängst geschrieben von Rathschlägen und Belehrung* hier im Zusammenhang bezweckt. Zweifelhaft ist, ob die Verss. das Qri gelesen haben, jedenfalls so viel sie sich auch abmühen, zu einer brauchbaren Erklärung sind sie sowenig als die Rabbinen gekommen, jene bieten: dreimal (LXX *Syr. Trg.*) resp. dreifach (*Hier.*) ebenso diese, die dann an Lehren aus Thora, Nebiim, Chethubim oder ähnliches denken. Gewöhnlich versteht man שלישים von den Wagenkämpfern, sie seien so genannt, weil immer drei auf einem Wagen gestanden, aber dagegen sind von *Dillmann* zu Ex. 14, 7 sehr schwerwiegende Bedenken geltend gemacht, am besten wird man bei der allgemeineren Bedeutung: Kerntruppen stehen bleiben, resp. wie *Del.* will, an höhere militärische Würdenträger denken. Der Ausdruck ist hier im übertragenen Sinn gebraucht und zwar hat dies שלשים seine Analogie an נגידים 8, 6 vgl. 12, 11. 16, 13; *Del.* übersetzt es durch *Kernsprüche.* Das ב vor מֹעֵצוֹת ist das der Begleitung: *Kernsprüche mit Rathschlägen und Wissen.* — V. 21. *Um dich zu lehren die Richtigkeit wahrer Worte, damit du antwortest wahr;* אמת in b ist Apposition zu אמרים: Worte, welche Wahrheit sind vgl. Sach. 1, 13, eigentlich erwartete man אִמְרֵי אֱמֶת. Natürlich ist להשיב abhängig von להודיעך, so dass also in b die in a angeredete Person Subj. ist. *Deinem Absender* d. i. dem der dich geschickt hat, damit du lernest, eine allerdings eigenthümliche Bezeichnung der Eltern resp. Erzieher, an die hier doch wohl zu denken ist. Da nun die LXX übersetzen *τοῖς προςβαλλομένοις σοι*, was wohl auf לְשֹׁאֲלֶיךָ zurückgeht, so ist vielleicht dies statt des M. T. zu lesen: *damit du Worte der Wahrheit denen antwortest, die dich fragen.* Vgl. den Syro-hexapl. Text: ܠܡܿܢ ܕܫܐܠܝܢ ܠܟ ܦܬܓܡܐ vgl. *Lag.*

V. 22—Cap. 24, 22. V. 22 f. *Weil er gering ist* und somit im Gerichte (בשער 24, 7) verlassen, ohne Beschützer, sein Recht gegen dich nicht geltend machen kann. *Denn Jahve wird ihren,* der Armen, *Streit führen* 23, 11 und so wirst du, wenn auch Menschen ihnen nicht helfend zur Seite stehen, sie nicht ungestraft berauben: *er wird rauben* Mal. 3, 8 f. *den sie beraubenden das Leben.* Vgl. *Ges.* § 139, 2. *Ew.* § 283 b. — V. 24 f. *Geselle dich nicht zum Zornigen und mit Grimmigen sollst du umgehen, damit du nicht lernest seine Pfade* = damit du nicht werdest wie er, *und annehmest Fallstrick für deine Seele,* nämlich den Zorn der dir zum Fallstricke gereichen würde. Zu תתרע Impf. apoc. Hithp. von רעה vgl. Jes. 41, 10. Zu בעל אף vgl. 23, 2. 24, 8; איש חמות ist Steigerung von אִישׁ חֵמָה 15, 18; zum Plur. vgl. *Ges.* § 108, 2 a. — V. 26 f. *Sei nicht unter den durch Handschlag sich Verpflichtenden* 6, 1. 11, 15. 17, 18, *unter denen, welche für Darlehn* Deut. 24, 10 *bürgen; wenn du*

nicht hast zu bezahlen, wozu soll er, dem die Bürgschaft geleistet ist, *dein Bett unter dir wegnehmen?* Vgl. zu 6, 1—4. 20, 16. — V. 28. Der Vers ist vollständig abgeschlossen. Die Begründung der Mahnung: *nicht verrücke uralte Gränze*, liegt in den Worten: *welche gesetzt haben deine Väter*, deren Einrichtungen zu ändern du billig Scheu tragen musst. 28ª = 23, 10ª, vgl. 15, 25ᵇ. — V. 29. *Hast du einen in seiner Arbeit geschickten Mann gesehen, vor Königen mag er sich stellen, nicht sich vor Unberühmten stellen.* יתיצב לפני׳ sich vor Jemd. stellen, ihm dienen Ij. 1, 6. 2, 1 wie עמד לפני פל׳ vgl. 1 Sam. 16, 21. 1 Reg. 10, 8. Das Impf. ist in ᵇ als Potent. und das Perf. in ª hypothet. vgl. 24, 10. 25, 16 zu fassen. חשכים, nur hier, sind deutlich die Niedrigen, in deren Dienst zu stehen eben nicht hohen Wünschen Befriedigung gewährt. Wer höher hinauswill, strebe also darnach ein geschickter Mann zu werden. — V. 1—3. *Wann du sitzest um zu speisen mit einem Herrscher, so beachte genau wen du vor dir hast; und setze ein Messer an deine Kehle, wenn du ein Gieriger bist; sehne dich nicht nach seinen Leckerbissen, indem es täuschendes Brod ist*, was zwar Annehmlichkeit des Genusses in Aussicht stellt, aber nur Unglück verursacht. את אשר muss natürlich persönlich gefasst werden (gegen *Ew. Berth.*), mit dem Herrscher zu Tische zu sitzen ist grosse Ehre, es ist aber auch zugleich grosse Gefahr damit verbunden, darum soll man immer bedenken, wen man vor sich hat. ושמת setzt die Ermahnung fort, denn das Perf. consec. kann sowohl nach dem Imper. wie auch nach dem Juss. stehen, was *Zöckl.* u. A. mit Unrecht bestreiten vgl. Lev. 19, 18. 34. *Ew.* § 342 c. *Hitz.* erinnert an *Meid.* II, 741: „wer die Suppe des Sultans isst, verbrennt sich die Lippen, wenn auch erst nachgehends" und *Del.* vergleicht das andere Wort: „die Leckerbissen des Königs verbrennen die Lippen" (vgl. *Fleischer* Ali's hundert Sprüche etc. S. 71 u. 104). Nicht ohne Bedenken ist בלועך „an deine Kehle", denn dies לוע lässt sich nur in der Bedeutung: Backe, Kinnbacke im Aramäischen sicher belegen, aber nicht als „Kehle", desshalb hat *de Lag.* בלועך = بولوعك genommen: *wenn du gierest*, doch würde dies dann mit ᵇ identisch sein, während man doch zu ושמת eine nähere Bestimmung vermisst. Vielleicht hat das Wort im Hebr. doch einst jene Bedeutung gehabt, wie *Del.* behauptet, nach dem es ursprünglich (von לוע vgl. لعلع lechzen) das innere Schling-Organ bezeichnet, nach *Kimchi* = בית הבליעה, und erst von da ist es auf das äussere (Kinnlade, Backe) übertragen. — V. 4 f. *Quäl' dich nicht ab um reich zu werden, von deiner Einsicht*, welche anwendend du Reichthümer dir sichern zu können meinst, *lass ab*, denn wer reich ist, ist der Gefahr ausgesetzt, dass seine Reichthümer ihm genommen werden; willst du dich dieser Gefahr aussetzen? = *sollen fliegen deine Augen* auf es (nämlich auf die in V. 4 angedeuteten Reichthümer) *und nicht mehr ist es da?* d. h. willst du dich der Gefahr aussetzen, dass dein mit der grössten Mühe zusammengebrachter Reichthum dir plötzlich ent-

schwindet? Das könnte leicht geschehen, *denn sicherlich anschaffen wird es sich Flügel gleich dem Adler welcher hinfliegt zum Himmel.* Die Suff. in בו, אינני, לו gehen auf das aus להעשיר leicht zu ergänzende עֹשֶׁר. Qri הֲתָעִיף *willst du fliegen lassen?* das Hiph. würde nur hier vorkommen; Ktib הֲתָעוּף. Das Qri יָעוּף השמים haben wir übersetzt; Ktib ועיף ist offenbar aus יעוף verderbt. Die Mas. führt das Wort nicht nur unter deu zehn Stellen auf, die statt des beginnenden Waw eigentlich י haben sollten, sondern auch unter den 62 Stellen, die zwei Consonanten miteinander vertauscht haben vgl. *Frensdorf Ochla* p. 135. 91. Eigenthümlich ist *Hitz.'s* Auffassung von V. 5, er nimmt עיף in der Bedeutung *kraftlos werden* und bezieht das Suff. in בו auf das nach ihm in V. 4 zu lesende לְהֶעָשִׁיר (LXX): *sinkst du um, mit den Augen auf ihn, so ist er hinweg,* was weder inhaltlich noch sprachlich sich empfiehlt, denn weder steht die Fragepartikel im hypothetischen Sinn, wie *Hitz.* behauptet, noch begreift sich אינני als Folge aus dem Vorbergehenden: mit den Augen auf ihn, noch kann das einfache עיניך בו ohne Weiteres eine derartige Aufforderung ausdrücken. Am Schluss will er auf Grund der LXX lesen: וְשָׁב לְבֵית מִשְׂגַּבּוֹ und er (der Reiche) kehrt zu seinem steilen Wohnsitz, doch mit Unrecht beruft er sich für diese Conject. auf die LXX vgl. *Lag.* — V. 6—8. *Iss nicht das Brod des Scheelsehenden* (22, 9) *und nach seinen Leckerbissen sehne dich nicht* (V. 3), *denn wie einer, der bei sich rechnet, so ist er* d. h. er zählt dir jeden Bissen in den Mund; *„iss und trink" spricht er zu dir, indem sein Herz nicht bei dir ist* (indem er es doch nicht aufrichtig mit seinen Nöthigungen meint); *deinen Bissen, den du gegessen hast, ihn wirst du ausspeien,* weil er dir zuwider wird, wenn du merkst, wie ungern er dir gegebeu ist, *und verloren wirst du haben deine lieblichen Worte,* mit denen du dich zu Gast geladen bei dem רע עין. Anstoss erregt das Wort שָׁעַר V. 7. So accentuirt (und dass so zu accentuiren sci, heht die Masora ausdrücklich hervor) kann es nur 3. Perf. Qal sein. So fasste es *Ew.: denn gleich als wär' die Seele ihm gespalten, so ist es* und ähnlich *Hitz.*, nur dass er שֹׁעֵר lesen will: *wie einer der in seiner Seele gespalten ist, so ist er.* Aber diese Bedeutung lässt sich für dies Verb. nicht nachweisen. *Berth.* dachte an das Aram. שער *denn so wie er denkt in seiner Seele, so ist er,* was so viel heissen soll als: er denkt anders als er spricht, doch hätte dieser Gedanke auf andere Weise ausgedrückt werden müssen. Offenbar treffender ist die von *Umbr.* u. A. angebahnte und von *Del.* verbesserte Erklärung, die von der eigentlichen Bedeutung von שער *messen, taxiren, rechnen* ausgeht: *denn als ob er berechnete in seiner Seele, so ist er* vgl. Jes. 26, 18, wofür allerdings die Lesung des Verb. als Part. שֹׁעֵר besser ist. *Septuag.* u. *Syr.* haben שֵׂעָר *Haar, Chald.* שַׁעַר *Thor* übersetzt. Auch nimmt der Grieche den Anfang von V. 8 mit V. 7b zusammeu und macht sich dann den so gewonnenen Text zurecht. — V. 9. Vgl. 9, 8. בוז ל 6, 30. — V. 10f. Vgl. 22, 28. *Komme nicht in die Felder der Waisen* in der Meinung, dass du sie dir leicht aneignen kannst, weil die Waisen alleiu, ohne גֹּאֵל, dastehen, denn Jahve ist ihr גֹּאֵל. Vgl. Num. 35, 12. Jer. 50, 34.

Ij. 19, 25. Vgl. 22, 23. — V. 12. Vgl. מוסר und אמרי דעת 1, 2. — V. 13f. Zu V. 13 vgl. 13, 24. 19, 18. 22, 15. *Wenn du ihn schlägst mit dem Stocke, wird er nicht sterben*, wie wohl ängstliche Aeltern meinen könnten, vielmehr im Gegentheil: *du, mit dem Stocke schlägst du ihn und seine Seele vom Scheol rettest du*, insofern die מוסר zum Leben verhilft, ja selbst חַיִּים ist, vgl. zu 4, 13. אתה in [a] ebenso nachdrücklich vorangestellt wie das Object ונפשו in [b]. — V. 15f. Ueber die Wiederholung des Pronomens in לִבִּי durch גם אני vgl. zu 22, 19. *Wenn reden deine Lippen Geradheit* (8, 6), was nur dann der Fall ist, wenn das Herz Weisheit besitzt, die es von Natur nicht hat vgl. 22, 15. Von den vier Gliedern der zwei Verse entsprechen sich [a] und [d], [b] und [c], so dass der Schluss zum Anfang zurückkehrt. — V. 17f. *Nicht ereifere sich dein Herz ob der Sünder* wenn diese auch in vollem Glücke leben, *sondern ob der Furcht Jahve's alle Tage. Wahrlich es giebt eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vernichtet werden.* Nach LXX *Vulg.* haben die meisten erklärt: nicht beneide dein Herz die Sünder vielmehr in der Furcht Jahve's sei alle Tage, aber diese Erklärung unterliegt ernsten Bedenken, man begreift nicht, wesshalb der Dichter ein הָיָה oder ähnliches ausgelassen. Bei dem jetzt vorliegenden Text spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass ביראת ebenfalls von יקנא abhängig ist, das in [a] und [b] doppelsinnig gebraucht ist, dort in [a] ist es: eifersüchtig sein auf Jemand, hier in [b] eifern um etwas; eigentl. ist das Verb. in beiden Gliedern = heftig erregt sein, es kommt aber zu der eben angegebenen verschiedenen Bedeutung, durch den verschiedenen Sinn, der sich in [a] und [b] mit der Präp. verbindet und verbinden konnte, weil sie in [a] persönliches in [b] sachliches Nomen einleitet. In [a] führt ב die Person ein, welche die Handlung trifft, dagegen in [b] den Zweck (*Hitz.*). ***Del.*** erinnert daran, dass das syr. ܛܢ und das griech. *ζηλοτυποῦν* ebenfalls so doppelsinnig gebraucht werden. כי אם in V. 18 ist nicht wie in V. 17 *vielmehr*, wie ***Ew.*** und ***Kamph.*** wollen: *vielmehr es giebt noch eine Zukunft*, denn diese Bedeutung kann das Wort nur nach einem negativen Satz haben. Ebenso wenig kann man übersetzen: *denn wenn schon das Ende da ist* (*Umbr. Elst. Zöckl.*), das erlaubt schon יש nicht, das nicht dem Begriff unsers Seins resp. Daseins entspricht, oder mit ***Berth.***: *denn wenn ein Ende ist* d. h. wenn es ein Ende giebt, gegen diese sowie die vorhergehende Erklärung lässt sich weniger entscheidend das geltend machen, dass man im Nachsatz eine andere Stellung der Worte erwartete vgl. z. B. Lev. 12, 5, denn die Vorausstellung von ותקותך würde sich immerhin begreifen lassen vgl. 3, 34 wohl aber lässt sich das sagen, dass man nicht sähe, warum der Verf. die für ihn doch wohl unzweifelhafte Wahrheit bedingungsweise ausgesprochen hätte. Es wird sich daher empfehlen כי אם im Sinne unseres: *wahrlich ja* zu nehmen vgl. Jud. 15, 7. 2 Sam. 15, 21 etc. אחרית steht wohl hier im prägnanten Sinn von dem das Leben des Frommen krönenden Ende, vgl. 24, 14. Jer. 29, 11 wo אחרית ותקוה als Gabe Gottes der Ausdruck seiner Heilsgedanken mit ihm sind. —

V. 19—21. V. 19. אתה zur Verstärkung der Anrede in שמע. *Und lasse geradeausschreiten auf dem Wege* (der bestimmte Weg ist der דרך בינה 9, 6) *dein Herz.* Das Piel אשר *schreiten lassen* neben Qal 9, 6 *schreiten*, doch kommt auch in dieser Bedeutung des Qal das Piel vor 4, 14. V. 20. זללי בשר, hier wie זֹלֵל allein V. 21. Deuter. 21, 20 neben dem Weintrinker, schon darum kann בשר nicht des Menschen Leib sein, wie *Ew.* übersetzt: die ihren eignen Leib verwüsten, ähnlich auch *Umbr.*, auch würde V. 21 dazu nicht stimmen, wo dem וזלל als Strafe Armuth in Aussicht gestellt ist. זלל findet sich in intrans. Bedeutung *gering geschätzt werden*, so dass זֹלֵל der Gegensatz zu יקר ist; aus dieser leitet sich die transit. ab: *gering schätzen, verschwenden* und *mit etwas verschwenderisch umgehen*, so hier und V. 21. Zu יורש vgl. 20, 13. *Und Lumpen zieht an Schlaf* (נומה nur hier) = der Schläfrige, d. i. hier der welcher sich einem schwelgerischen Leben hingiebt und damit untüchtig zur Arbeit wird, weil schliesslich doch der Schlaf sein Recht geltend macht. Zu V. 21 vgl. 19, 15. 24, 33. 34. — V. 22. Die Forderung: *gehorche deinem Vater* wird begründet durch die Worte: *der dich gezeugt hat.* Zu זה als Relativ. vgl. *Ew.* § 331 b. *Ges.* § 122, 2. Diese Begründung erstreckt sich auch auf die *Mutter* in [b]; *und nicht verachte, wenn sie alt geworden ist, deine Mutter*, eben weil sie deine Mutter ist vgl. Sir. 3, 1 ff. — V. 23. *Kaufe* nach 4, 5. 7 (16, 16) so viel als: halte sie des höchsten Preises werth; *und nicht verkaufe* = halte sie nicht gering, denn Sachen, welche für den Besitzer keinen Werth haben, pflegt er wohl zu verkaufen. — V. 24 f. Das Qri גיל יגיל ist in mehreren Handschriften Ktib; das in unserm Text sich findende Ktib גול יָגוּל lässt sich im Hebr. sonst nicht nachweisen. Der אבי in [a] = יולד in [b]; ebenso der *gerechte* Sohn in [a] = dem *weisen* in [b]. Eine Tilgung des Waw vor ישמח, wie es das Qri thut, ist überflüssig, vgl. *Ew.* § 344 b. Die Imperff. V. 24 sind aber nicht Voluntat. (*Berth.* u. A.), sondern sie drücken das, was fortdauernd statt hat, aus. Das ist anders V. 25, wie deutlich ותגל zeigt. Mit dem hier V. 25 zum Ausdruck gekommenen Wunsche ergiebt sich ganz von selbst die Mahnung: werde gerecht und weise, damit sie sich freuen. *Und es frohlocke deine Gebärerin*, als müsste nach V. 24, wo von der Freude des Vaters allein die Rede ist, die Freude der Mutter ebenfalls nachdrücklich hervorgehoben werden. — V. 26—28. Nicht der Buhlerin folge sondern gieb mir dein Herz, nämlich mir der Weisheit, wie aus dem Gegensatz zur Buhlerin vgl. c. 7—c. 9, aus dem דרכי V. 26 und aus der Forderung *gieb mir dein Herz* hervorgeht. Ktib תִּרְצֶנָה = תִּרְצֶינָה *Ew.* § 198 a. *Ges.* § 75 Anm. 6 vgl. Ij. 5, 12: *Deinen Augen mögen meine Wege wohlgefallen;* Qri תִּצֹּרְנָה *sie mögen bewahren*, so auch die alten Ueberss. excl. *Symm.* vgl. *Graec. Ven.* doch zwingt nichts zur Annahme dieser Lesart, man hat zwar auf 22, 12 verwiesen, aber dieser Stelle steht 16, 7 gegenüber. — V. 27 begründet die Mahnung V. 26 durch den Hinweis auf die Gefahren, denen er sich im andern Fall aussetzt. V. 27[a] vgl. 22, 14. *Ein enger Brunnen* macht dem, der hineingefallen ist, es unmöglich wieder

herauszukommen. V. 28. *Ja sie* (22, 19) *wie ein Räuber lauert sie auf, und treulose unter Menschen mehrt sie*, was nicht auf die Verleitung zu Raub und Mord zu beziehen ist (*Berth.*) viel näher liegt die andere Auffassung, dass der Ehebruch Treulosigkeit in sich schliesst, je nach den verschiedenen Stellungen, in denen der Verführte sich befindet: Treulosigkeit gegen den Gatten, die Eltern etc. Der von *Hitz.* gegen diese Uebersetzung geltend gemachte Grund, dass תוסיף nicht mit dem Acc. der Pers. verbunden werde, ist hinfällig vgl. 19, 4, dagegen ist die andere Bemerkuug richtig, dass das nur hier sich findende חֶתֶף nicht abstr. ist und hier = אִישׁ חֶתֶף stehe, vielmehr hat das Wort selbst concrete Bedeutung und entspricht seiner Bildung nach einem מֶלֶךְ, עֶבֶד etc. Uebrigens kann באדם event. von בוגדים abhängig gemacht werden: gegen Menschen Treulose, wofür man freilich eher בֹּגְדֵי erwarten würde vgl. Ps. 2, 12, doch wollten die Masor. offenbar jene Auffassung. — V. 29—35. V. 29. אֲבוֹי nur hier, neben אוֹי: wem ist *ach*, wem ist *wehe?* שִׂיחַ *Bedenken* und *Besprechen* hier deutlich = *das sorgenvolle Besprechen, Klagen. Wunden umsonst* sind solche Wunden die einer ohne Veranlassung gegeben zu haben sich zuzieht. *Die Verdunklung der Augen* d. i. die Abnahme der Sehkraft, nicht aber wie Gen. 49, 12 die dunkle Röthe der Augen in Folge des übermässigen Weingenusses. V. 30. *Denen die spät sitzen beim Weine* Jes. 5, 11, *denen die hineingehen um zu probiren Mischtrank* in das Haus, wo ממסך getrunken wird. V. 31. *Nicht schaue den Wein an, wie er so hübsch röthlich scheint, wie er im Becher* (Qri כוס, ist offenbar richtige Lesart) *blinkt;* יתהלך במישרים *Vulg. ingreditur blande, auf geradem*, ebenem *Wege* d. i. leicht in die Kehle *hinuntergeht* vgl. Cant. 7, 10. Fraglich ist יתן עינו: schwerlich darf man übers.: *wie er im Becher seinen Anblick beut* (*Hitz.*), das wäre ein nichtssagender Gedanke, aber ebenso wenig darf man mit *Umbr.* u. A. עין von den Perlen verstehen, die der Wein wirft, das würde doch mindestens עֵינָיו erfordern, vielmehr muss עין hier die Bedeutung des Glänzens, Blinkens haben (*Böttch.*). V. 32. *Und am Ende wird er wie eine Schlange beissen und wie ein Basilisk stechen. Del.* sieht אחריתו nach Nominalsatzweise als Subj. zum Folgenden an: *Sein Ende ist: wie eine Schlange beisst er*, das ist nach 29, 21 offenbar möglich. Weniger empfehlenswerth ist die andere Auffassung, welche אחריתו wie 5, 4 zum Subj. macht, sie muss ישך und יפריש als zu כנחש gehörige Relativsätze ansehen (*Ew.* u. A.). Ansprechender ist die Erklärung *Hitz.'s* u. A., welche אחריתו als acc. adverb. auffassen = באחריתו. Die Bedeutung von הפריש ist fraglich, am wahrscheinlichsten hat es die des Stechens, worauf *Raschi* und *Kimchi* hinweisen, daher פֶּרֶשׁ der Ochsenstachel. Weil aber das nachbiblische Hebräisch das Verb. in dieser Bedeutung nicht kennt, auch das entsprechende syrische Wort kaum sich so findet, so dachten andere an das Spalten des Giftzahns und Hervorspritzens seines Inhalts (*Kamph. Umbr. Hitz.*). V. 33 f. Zeichnen die Trunkenkeit. 33a sind זרות schwerlich wie 22, 14 *Buhlerinnen* (*Berth.*) sondern hier hat das Wort neben תהפכות offenbar die Bedeutung eines Neutr.: *Fremdartiges*, *Seltsames*, wie es nur die

Fieberphantasie eines Trunkenen dem Auge vorzuzaubern vermag. *Dein Herz wird reden* vgl. 15, 28. V. 34. *Und du wirst sein wie einer, der im Meeres Grunde liegt* nicht aber: wie einer der mitten im Meer etwa im zerbrechlichen Schiff schläft (*Berth.*); denn weder ist שכב ohne Weiteres = schlafen, noch ist das Schlafen im Schiff auf hoher See etwas so Gefährliches und Bedenkliches; ebenso wenig kann der Gedanke in [a] sein: der Betrunkene gleicht dem, der auf offenem Meere sich unvorsichtig dem Schlaf hingiebt, da einerseits der Schlaf des an der Küste dahinfahrenden jedenfalls verhängnissvoller ist und andrerseits der Dichter auch sicher gewusst haben muss, dass einmal solche Unvorsichtigkeit nicht zu vermeiden war (gegen *Kamph.*). Vielmehr weist בראש in [b] offenbar darauf בלב ים wie Jon. 2, 4 zu verstehen: *in der Tiefe des Meeres:* wie der in die Tiefe des Meeres Hinabgesunkene bewusstlos und all seinen bisherigen Unternehmungen entrückt daliegt, so ist es auch mit dem Berauschten, das Bewusstsein entschwindet, dem Leben rings umher ist er entzogen. [b] zeichnet weiter die bedenkliche Lage: *und wie einer, der liegt auf der Spitze des Mastes* (חבל nur hier, es ist offenbar die mit חבלים befestigte Rahe, Segelstange). Wie der welcher an solchem Orte sich niederlegen wollte, jeden Augenblick in der Gefahr wäre in das Meer zu stürzen, denn alle Schwankungen des Schiffes sind dort im verstärkten Maasse fühlbar, so ist es auch mit dem Trunkenbold, auch er giebt sich in schlimme Gefahr, die auf die eine oder andere Art für ihn einen üblen Ausgang nehmen kann. V. 35. Man sollte meinen, dass Gefahr und Schande den Säufer abschrecken würden; weit gefehlt; der Säufer nimmt darauf keine Rücksicht und das ist eben die furchtbarste Folge seines Lasters, dass er spricht: *sie haben mich geschlagen, nicht bin ich krank geworden; sie haben mich geprügelt, nicht habe ich es gemerkt; wann ich erwachen werde* d. i. gleich am Morgen des folgenden Tages *will ich ihn*, den Wein, *wieder aufsuchen.* *Del.* u. A. nehmen מתי אקיץ als Sehnsuchtsseufzer: der Einschlafende kann nicht umhin, dem Zwange der Natur nachzugeben, aber er denkt bei sich: Ei wär' ich doch wieder munter. Diese Auffassung entspricht mehr dem biblischen Gebrauch von מתי, denn im Sinne eines relativen quando findet es sich im A. T. sonst nicht, auch würde man wohl, selbst wenn es so vorkäme, das Perf. statt des Imperf. erwarten. Vgl. 6, 10 die Rede des Faulen. — Cap. 24, 1 f. Zu 1[a] vgl. zu 23, 17 vgl. 3, 31. 24, 19. *Männer der Schlechtigkeit*, statt רעה steht רע 28, 5. Zu יהגה לבם in 2[a] vgl. 15, 28. V. 2 verhält sich zu V. 1 wie 1, 16 zu 1, 15. V. 3 f. *Durch Weisheit wird ein Haus gebaut* (vgl. 14, 1) *und durch Einsicht wird es festgegründet* 3, 19, *und durch Kenntniss werden angefüllt die Kammern von jeder kostbaren und lieblichen* 22, 18. 23, 8 *Habe*, vgl. 8, 21. 3, 10. — V. 5 f. בעוז *in Kraft* = kräftig; zum Artik. vgl. *Ges.* § 35, 2 Anm. *Septuag. Syr. Chald.* haben מֵעָז gelesen, daher auch in [b] מְאַמֶּץ כֹּחַ, doch ist die Correctur nicht empfehlenswerth. Vgl. zu מאמץ כח Am. 2, 14. Zu 6[a] vgl. 20, 18[b] לך *dir* = für dich, zu deinem Besten vgl. Ex. 14. 14. רב יועץ wie רב יועצים 15, 22. 6[b] lasen wir ebenso 11, 14[b]. —

V. 7. ראמות = רמות *hoch* und demnach unerreichbar, vgl. מרום Ps. 10, 5 und ירום Jes. 30, 18 (*Berth.* u. A.). Da jedoch חכמות vgl. 1, 20 kein numerischer Plur. ist und sonst mit dem Sing. verbunden ist, so empfiehlt es sich vielmehr mit *Raschi* u. A. ראמות das um des Gleichklanges willen חָכְמוֹת nach sich zog, in jenem Sinn Ij. 28, 18 zu nehmen: dort, wo es sich um die Unergründlichkeit und Unschätzbarkeit der Weisheit handelt, werden auch ראמות wohl *Edelkorallen* erwähnt. An sie ist bier zu denken und das Tert. comp. ist offenbar die Seltenheit und Unerschwinglichkeit. Eben weil der Thor zum Besitz der Weisheit nicht gelangt, weil sie ihm immer ein unerreichbares Gut bleibt, heisst es in [b]: *Im Thore thut er seinen Mund nicht auf*, denn er kann doch nichts gescheutes vorbringen. Die Behauptung *Berth.'s* dass bei dieser Auffassung von [b] פתח st. יפתח stehen müsse, ist unrichtig vgl. *Ges.* § 127, 2; auch ist nicht einzusehen, warum das sich nicht mit der häufigen Klage vertragen soll, dass der Thor zu viel schwatze, hier wird ja nur scine Unfähigkeit, einen Rath zu ertheilen, hervorgehoben, woneben jene Klage noch immer voll berechtigt bleibt. — V. 8. *Wer sinnet schlecht zu handeln, den nennt man einen Ränkemacher.* יקראו ist wie יקרא 16, 21 vgl. 21, 24 zu verstehen. — V. 9. *Thorheitssinnen ist die Sünde und ein Gräuel der Menschen ist der Spötter.* *Berth.* u. A. wollten in [a] זמת אולת zum Subj. machen, da aber in [b] zweifellos לֵץ Subj. ist, so wird man bei dem genauen Parallelismus besser חטאת als Subj. ansehen und זִמָּה kommt hier in seiner ursprünglichen Bedeutung zur Anwendung: das Sinnen, Aussinnen, Unterfangen. Der Gedanke ist der oft schon angedeutete: Weisheit und Frömmigkeit stehen in engem Bunde, ebenso Sünde und Thorheit, denn alle Sünde führt zu einem andern als dem von dem Frevler beabsichtigten Erfolg und beweist so durch die That, dass das Unterfangen des Sünders אולת war. לאדם weil תועבת אדם zur Noth auch *gräulicher Mensch* bedeuten könnte, doch bleibt vor ל die Form. des stat. constr. vgl. Ij. 18, 2. 24, 5 etc. *Ges.* § 116, 1. *Ew.* § 289, b. — V. 10 steht nicht mit 11. 12 in Zusammenhang (*Berth.*) sondern bildet ein Ganzes für sich. Das Perf. in [a] steht hypothetisch *Ew.* § 357 b. צר in [b] ist offenbar mit Rücksicht auf צרה in [a] gewählt. Demnach ist zu übers.: *hast du dich schlaff gezeigt am Tage der Angst, so war deine Kraft beengt.* Der Sinn ist klar: wer in der Gefahr und unter dem Eindruck der Furcht seine Kraft binden lässt, ist ein Schwächling und hat überhaupt nicht zu viel Kraft, denn bei dem Muthigen, der ein Bewusstsein seiner Kraft in sich trägt, dient die Noth nur dazu, die Kraftentwicklung auf das höchste zu steigern. *Hitz.'s* Conject. רִוְחָה ist unnöthig, denn offenbar ist צר durch das vorhergehende צרה bedingt und konnte desshalb wohl auch hier von כח gesagt werden. — V. 11. 12 gehören sicher zusammen. אם in [b] kann nicht hypothet. stehen, denn so giebt es keinen Sinn, es kann aber auch nicht im Sinne eines Schwurs gebraucht sein, denn die von *Umbr.* gegebene Uebers.: *und denen, die zum Würgen wanken, entzieh dich nicht*, ist unmöglich, diese Bedeutung hat חשך mit dem Acc. der Pers. nicht, das ist immer: zurückhalten, schonen, sparen. Wollte

man danach übersetzen: schone nicht, nämlich was du zu bieten hast, setze alles daran (LXX *Syr. Hier.*), so entsteht wieder die andere Schwierigkeit, dass [a] offenbar die Verbindung von מטים להרג als Obj. mit dem Verb. verlangt, man wird desshalb אם im Sinn von לו nehmen müssen, in dem es sich bisweilen findet vgl. Ps. 81, 9. *Ew.* § 329 h. Also ist V. 11 zu übersetzen: *Rette zum Tode Geschleppte und zur Würgung Wankende halte doch zurück!* V. 12 führt mit כי תאמר einen Vorwand ein, der durch den mit הלא eingeleiteten Satz in seiner Nichtigkeit dargelegt wird. Natürlich ist זה im neutrischen Sinn zu nehmen und auf die Thatsache zu beziehen, dass Menschen in Todesgefahr sind; die persönliche Fassung (*Hitz.*) ist desswegen schwierig, weil vorher von mehreren Personen die Rede war. Die Erwiderung הלא וגו׳ weist den Einwand als leeren Vorwand zurück: Gott kennt der Menschen Herzen und nach ihren Thaten vergilt er ihnen. Der Schluss ist derselbe wie Ps. 94, 9. Statt נצר ist mit LXX vielleicht das in den Zusammenhang besser passende יֹצֵר zu lesen. Also ist zu übersetzen: *Wenn du sagst: siehe wir wussten solches nicht, wie? der die Herzen wägt* 21, 2 *wird der es nicht merken, der deine Seele bildet, der weiss es und vergilt dem Menschen nach seinem Thun.* — V. 13f. Die Aufforderung, Honig zu essen, da er ja schön schmecke, leitet die andere, welche die Hauptsache ist, ein: *also* (= auf gleiche Weise) *erkenne doch die Weisheit für deine Seele* d. i. schmecke doch, dass sie für deine Seele eben so süss ist (דְּעֶה haben die genauesten Handschriften vgl. *Strack* Prolegomena critica in V. T. p. 19 *Mos. Kim.* im Comm. *Dav. Kim.* im Michlol 101 b, nicht דְּעָה, Imperat. von ידע für die gewöhnliche Form דְּעָה indem das *a* der Bewegung wohl unter Einfluss des folgenden Anlauts in *e* übergegangen ist, *Del.* erinnert an הֶחֳדָשִׁים vgl. *Ew.* § 228 b. Anm. 1. *Stade* § 132) *wenn du* sie *erlangt hast, giebt es eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vernichtet*, so schon LXX *Hier. Trg. Raschi Ew. Hitz. Kamph.* An sich könnte freilich ויש auch den Bedingungssatz fortsetzen, keinenfalls kann man aber dann erklären: *wenn du sie gefunden hast und das Ende ist da* (*Umbr. Zöckl.*), das entspricht weder der Bedeutung von אחרית noch der von יש, aber auch die sprachlich gerechtfertigte Uebers.: *wenn du sie gefunden hast und es ein Ende giebt* ist unmöglich, weil sie einen wenig ansprechenden Sinn gewährt. Vgl. 23, 18. — V. 15f. *Belaure nicht, Frevler, die Wohnung des Gerechten und nicht verstöre* (19, 26) *sein Lager, denn siebenmal wird fallen der Gerechte und wieder aufstehen* d. h. du wirst deine Pläne, wenn sie auf seine Vernichtung gerichtet sind, nicht ausführen können, vielmehr dir selbst Unheil zuziehen: *und Frevler werden zum Schwanken gebracht durch Unglück* 14, 32. In 15[a] muss רשע offenbar Vocat. nicht aber Appos. zum Subj. in תארב sein, denn von einem Belauern in anderer als in böser Absicht kann wohl füglich nicht die Rede sein. וָקָם ist Perf. cons.: er fällt und steht sogleich wieder auf vgl. *Ew.* § 142 b. V. 17 f. בכשלו für בְּהִכָּשְׁלוֹ Inf. Niph. vgl. Jes. 1, 12 *Ges.* § 53 Anm. 7. *Ew.* § 244 b. V. 17[b] spricht für das Qri איבך. ורע בעיניו *und es böse sei in seinen Augen und er wegnehme*

seinen Zorn, der עליו auf deinem Feinde ruht, *von ihm*, also *von auf ihm* מעליו. Die Kraft des פן in V. 18 erstreckt sich auf alle drei Glieder des Verses. ירע ist Perf. c. Waw cons. — V. 19 f. Zu V. 19 vgl. V. 1. אל תתחר Ps. 37, 1. *Denn nicht wird sein eine Zukunft* (V. 14. 23, 18) *dem Bösen;* 20b kam schon 13, 9 vor. Vgl. 20, 20. — V. 21 f. Vgl. Qoh. 8, 2 ff. 10, 20. שונים *Widerstrebende* eig. wohl anders Gesinnte. *Mische dich nicht* 20, 19. Die Suff. in אידם und פידם beziehen sich nicht auf Jahve und den König, beide auf diese Weise in שניהם zusammenzufassen geht kaum, auch spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass אידם nicht das von ihnen d. i. König und Jahve ausgehende sondern das sie nämlich die Frevler treffende Missgeschick ist. Fraglich ist freilich die Beziehung von שניהם. Da sich auf keine Weise befriedigend hier zwei Personen oder Parteien namhaft machen lassen, so hat *Ew.* שֹׂנְיהֶם vorgeschlagen: es kommt der Untergang derer die sich Gott und dem Könige gegenüber als שׁוֹנִים beweisen, das שֹׂנֵיהֶם hätte seine Analogie etwa an קָמֵיהֶם Ex. 32, 25 etc. Aber dann sollte das Wort nicht in b sondern in a stehen (*Del.*). Es wird desshalb nichts übrig bleiben, als mit *Syr. Targ. Hitz. Del.* שניהם wie Ij. 36, 11 zu verstehen, gut erinnert zugleich *Del.* daran, wie der Spruch sich in Assonanzen gefällt: פִּתְאֹם und פִּיד, שׁוֹנִים und שְׁנֵיהֶם. „Ihrer Jahre Untergang“ ist aber schwerlich = ihre Todesstunde (*Hitz.*), sondern bezeichnet das Hinschwinden, Vergehen der Jahre. Wann das eintritt, weiss Niemand, aber der Zeitpunkt kommt und dann ereilt sie ihr Verhängniss. — Hinter diesem V. 22 folgen in LXX eine Reihe von Versen, die wohl aus dem Hebr. übersetzt sind, deren Ursprünglichkeit aber zweifelhaft ist vgl. *Ewald* Jahrbb. der Bibl. Wissensch. XI p. 17 f. Nach *Del.* Uebers. lauteten diese Verse etwa: כָּל־לָשׁוֹן אַל־תֹּאמַר שֶׁקֶר לַמֶּלֶךְ וּמִלְּשׁוֹנוֹ אַל־יֵצֵא כָּל־שָׁקֶר׃ חֶרֶב לְשׁוֹן מֶלֶךְ וְלֹא בָשָׂר וְכָל־אֲשֶׁר נִתַּן בְּיָדָהּ יִשָּׁבֵר׃ אִם יֶחֱרֶה אַפּוֹ יֹאכַל אָדָם עִם גִּידֵיהֶם וְיִגְרֹם עַצְמוֹתֵיהֶם וְיִקְוֶה כְּשַׁלְהֶבֶת עַד־אֵפֶר יִהְיוּ מַאֲכָל לִבְנֵי־נֶשֶׁר׃ Daran schliesst sich in LXX 30, 1—14 „Worte Agurs“, während der andere Theil der „Worte Agurs“ und die „Worte Lemuels“ 30, 15—31, 9 hinter 24, 34 in LXX folgt.

IV. Cap. XXIV, 23—34.

Ein kleiner Nachtrag, als solcher kenntlich durch die Ueberschrift: *auch diese* folgenden Sprüche *sind von weisen Männern*. V. 23b. *Partheiisch sein im Gericht ist nicht gut* (vgl. fast denselben Satz als *ein* Versglied in 28, 21, auch 18, 5) findet seine Begründung in V. 24 f., welche auf die Folgen der Partheilichkeit und des gerechten Gerichts hinweisen: *Wer* als Richter *zum Frevler spricht: gerecht bist du, den sollen verfluchen Völker* (11, 26), *verwünschen Nationen;* in 17, 15 ward er ein Greuel Jahves geheissen — hingegen *denen, die strafen* den Frevler, *ist es wohl und über sie wird kommen*

Segen des Heils. — V. 26. *Es küsst die Lippen wer gerade* d. i. den Umständen entsprechende, treffende *Worte zurückgiebt*, insofern der, welcher wahre Antwort, zumal bei gerichtlichen Verhandlungen, erhält, von ihr eben so angenehm wie durch einen Kuss berührt wird. *Hitz.* verkennt diesen einfachen Sinn und übers.: mit den Lippen schmiegt sich an . . ., was schon um desswillen unstatthaft ist, weil נשק diese Bedeutung nicht hat. — V. 27. Erst Brod, dann Familie und Hauswesen! *Beschicke draussen* (auf dem Acker) *dein Geschäft und bestelle es* (וְעַתְּדָהּ, das Suffix bezieht sich auf Geschäft) *im Felde dir, und später* (20, 17), *da magst du dein Haus bauen.* Zu ובנית nach der vorausgesetzten Zeitbestimmung vgl. Gen. 3, 5 etc. *Ew.* § 344 b. Vgl. zu *Haus bauen* Rut 4, 11. — V. 28. עד חנם, vgl. 23, 29 und besonders 26, 2, ist ein *Zeuge*, der, ohne Ursach zu haben, mit seinem Zeugniss sich vordrängt; das soll nicht sein, nur die Nothwendigkeit einer Pflicht, der wir uns nicht entziehen dürfen, soll uns dazu veranlassen. LXX *Syr.* (*Trg.*) denken an den falschen Zeugen, was aber wohl anders ausgedrückt wäre. וַהֲפִתִּיתָ *und solltest du täuschen mit deinen Lippen?* vgl. Ps. 78, 36. Das Fragewort הֲ nach der Copula kommt freilich nur an dieser Stelle vor, doch findet sich הלא 2 Sam. 15, 35 ebenfalls mit Waw und auch im Arab. ist die Verbindung der entsprechenden Fragepartikel mit و und ف nicht selten. Das Perf. nimmt öfter nach Interrogativen modale Färbung an. Bei der Täuschung ist wohl hier an das unüberlegte eilfertige Zeugniss zu denken, dessen der עד חנם sich schuldig macht. *Ewald* will lesen וְהִפְתִּיתָ *und du wirst weit machen* = verrathen ein Geheimniss, doch lässt sich die Möglichkeit dieser Bedeutung nicht nachweisen. — V. 29. *Vergelten will ich dem Mann gemäss seinem Thun* an mir; ein Anschluss an V. 28 ergiebt sich leicht: hiess es dort, man solle nicht ohne gegründete Veranlassung wider den Nächsten als Zeuge auftreten, so heisst es hier: selbst dann soll man dem Nächsten kein Leid zufügen, wenn er durch sein Unrecht gegen uns dazu herausgefordert hat. — V. 30—34. Sehend wie das Feld eines *Faulen*, der Weinberg eines *Unverständigen*, d. i. eines aus Unverstand Trägen, *ganz und gar aufgegangen war in Nesseln* (vgl. Jes. 5, 6. 34, 13. *Ew.* § 281 h. *Ges.* § 138, 1 Anm. 2), wie *seine*, des Feldes und des Berges, *Flächen bedeckt waren mit Disteln* (חרלים ist ein dem Pual כֻּסּוּ Ps. 80, 11 untergeordneter Accusat.), wie *seine steinerne Mauer zerstört war* (Jes. 5, 5) *da schaute ich, ward aufmerksam* 22, 17 *ich sah* (= solches sehend) *nahm ich eine Warnung* 8, 10, dieselbe welche wir mit geringen Veränderungen schon 6, 10f. gelesen haben; dort stand כמהלך statt מתהלך *und kommen wird heranschreitend* wie eine rächende Nemesis (*Del.*) *deine Armuth*, doch spricht das parallele Glied offenbar für die obige Lesart in 6, 11. Statt מחסוריך stand 6, 11 מחסרך.

V. Cap. XXV — XXIX.

Cap. 25. V. 1. Ueber diese Ueberschrift vgl. die Einleitung § 2. — V. 2. *Ruhm Gottes ist verbergen eine Sache*, nur was er den Menschen erschliesst, wird ihnen offenbar, unendliche viele Dinge dagegen verbirgt er vor dem Sterblichen, nur er hat eine Einsicht in sie und das bildet mit Gottes כבוד vgl. Deut. 29, 28; *und Ruhm der Könige zu untersuchen eine Sache*, und nach gründlicher Untersuchung und Berathung zu entscheiden und zu handeln. — V. 3. *Himmel in Beziehung auf Höhe, Erde in Beziehung auf Tiefe* (עמק nur hier; gräbt man auch noch so tief in die Erde hinein, auf den Grund kommt man nicht) *und Herz der Könige* sind *ohne Erforschung*. — V. 4 f. Der Infin. הגו ist in 4 wegen des folgenden ויצא aufzufassen: *man scheidet Schlacken vom Silber aus, da geht dem Goldschmied ein Gefäss hervor*, da gelang es dem Goldschmied ein schönes Gefäss zu verfertigen; zum Inf. vgl. 12, 7. 15, 22 ויצא weist auf die Folge hin, die aus dem Läuterungsprocess hervorgeht; in 5 hat הגו wegen des folgenden וְיִכּוֹן die Bedeutung eines Imper. *Ges.* § 131, 4 b: *man entferne Frevler vor dem Könige*, so dass er ihn nicht vor sich duldet, *und festgegründet wird sein durch Recht*, das nämlich den Frevler als solchen erkennt und verurtheilt *sein Thron*, 16, 12. 29, 14. — V. 6 f. התהדר ist hier eine הדר zur Schau tragen, die nur den am höchsten stehenden Dienern des Königs zukommt. גדלים sind die *Grossen* des Reichs 18, 16. *Denn besser ist sprechen zu dir* = dass man zu dir spricht *Ew.* § 304 b.: „*steige herauf hierher* in die Nähe des Thrones, um hohes Amt zu übernehmen“, *als dich erniedrigen* = als dass man dich erniedrigt *vor einem Fürsten*, *den gesehen haben deine Augen*, von dem du also wusstest, dass er in der Gesellschaft war. Drängtest du dich doch auf seinen Platz V. 6, so erleidest du mit Recht die Demüthigung, da du dir sagen konntest, dass er kommen wird, den ihm gebührenden Platz einzunehmen (*Del. Kamph.* u. A.). — V. 8. *Nicht geh eilig hinaus*, etwa auf den Platz am Thore wo Streitsachen verhandelt werden, *um zu streiten, damit es nicht am Ende davon* heisse: *was sollst du machen? wenn dich mit Schmach bedeckt dein Gegner*, indem er aus dem von dir übereilt begonnenen Streit als Sieger hervorgeht. *Ew.* u. *Berth.* sehen in מה die schreckliche Handlung angedeutet, deren sich der unbesonnene zur Wuth gereizte Mann leicht schuldig machen könnte: „damit du nicht was thust bei seinem Ende“, aber in diesem Fall würde man doch die Stellung des מה nach dem Verb. erwarten, ganz abgesehen davon, dass die von *Ew.* u. *Berth.* angenommene Bedeutung wenig wahrscheinlich ist. Mit Recht weist auch *Hitz.* darauf hin, dass der Satz פן וגו' wohl eine Begründung für die Mahnung überhaupt nicht zu streiten, nicht aber für die zum Streit nicht eilig vorzugehen enthalte, denn auch wenn er nicht eilig dabei war, konnte er in Wuth versetzt doch noch immer zur schrecklichen That fortgerissen werden. Man wird desshalb מה als interrogat. nehmen müssen, der Ausdruck

ist ein verkürzter, wie schon *Raschi* erkannt hat; *Del.* weist darauf hin, dass der Dichter statt zu sagen: אך לא תדע מה לעשות in die Frageform abspringt, um das unübliche אך לא zu vermeiden. Das Suff. in אחריתה steht natürlich im neutrischen Sinn und bezieht sich auf das Streiten. — V. 9 f. Fordert V. 9: *deinen Streit führe mit deinem Nächsten*, so versteht sich nach dem vorhergehenden V. von selbst, dass es sich nur um einen von der Nothwendigkeit aufgedrungenen Streit handeln kann. In solchem Streit gilt es zugleich: *das Geheimniss eines andern offenbare nicht* d. h. Geheimzuhaltendes, was man durch die Mittheilung des Andern oder auf andere Weise erfahren, soll man bei der Verhandlung nicht bekannt geben (das verkürzte Piel wird in den genaueren Ausgaben תְּגַל, nicht תְּגַל, geschrieben), *damit dich nicht beschimpfe, wer es hört* wie du rücksichtslos um dich zu vertheidigen Geheimnisse aufdeckest, *und dein schlimmer Ruf nicht weiche.* Das Piel חסד nur hier, vgl. d. Substant. 14, 34. LXX haben den Schluss von V. 10 anders gelesen, bieten auch noch ein starkes Plus gegenüber dem hebr. Text. *Del.* übersetzt: כִּי תִהְיֶה לְּךָ מַפָּוֶת׃ — חֵן וְרֵעוּת יַעֲשׂוּ חוֹרִים וְתִנְצְרֵם לְךָ פֶּן־תִּקָּלֵם אַךְ שְׁמֹר דְּרָכֶיךָ בַּעֲרָבוֹת נֶפֶשׁ׃ V. 11. משכית (18, 11) bedeutet: das *Schau-* oder *Prunkstück* von שׂכה *schauen* תפוחי זהב sind schwerlich künstliche, aus Gold hergestellte Aepfel, *Del.* u. A. machen mit Recht dagegen geltend, dass Aepfel schwerlich aus Gold nachgebildet wurden, eben weil sie zu gross waren, vielmehr ist es wohl eine dichterische Bezeichnung der Orangen, die in Bezug auf ihre goldgelbe Farbe so genannt wurden. Zum Bilde vgl. 10, 31. 12, 14. 13, 2. 18, 20. Schwierig ist על אפניו. Mit der Bedeutung אֹפֶן = אוֹפָן Rad ist kein befriedigender Sinn zu gewinnen. So erklärt *Berth.*: *nach seiner Räder Art*, was aber doch ein höchst geschraubtes Bild ist für: nach seiner Schnelligkeit; *Ew.* übers.: *ein Wort auf seinen Rädern getrieben* d. h. wie der Töpfer auf seinen Rädern (Scheiben) rasch und zierlich ein Gefäss bildet, also ist es mit dem geschickt und flink fertigen Wort, was schon an der völlig unstatthaften Uebersetzung von דָּבָר scheitert. Offenbar ist אֹפֶן abgeleitet von אפן *drehen, wenden*, die *Wendung*, der *Umstand*, wie *Orelli* erklärt vgl. Synonyma der Zeit und Ewigkeit p. 39, der zugleich ebenso wie *Del.* darauf aufmerksam macht, dass אָפְנָיו nicht nothwendig Dual sondern verkürzter Plural = אֳפָנָיו sein kann und ist vgl. אַשְׁרָיו. Demnach wird ein Wort gelobt, „welches gesprochen wird, wann immer die Zeitumstände eingetreten sind, zu welchen es passt, ein Wort also, welches ebensowohl zu seiner Zeit als an seinem Ort geredet und dessen Reiz dadurch erhöht wird". Im Wesentlichen entspricht also das דבר דבר על אפניו dem דבר בעתו 15, 23, schon *Symm.* und *Hier.* übersetzten so und *Abulwalîd* gab unser על אפניו durch عَلَى عِقّانِهِ wieder, doch sind das Worte von zwei verschiedenen Wurzeln (gegen *Hitz. Umbr. Rosenm.* u. A.) vgl. *Orelli* p. 21 f. Das Gegentheil unseres Verses hebt Sir. 20, 19 (22) hervor. — V. 12. *Ein goldner Ohrring und Geschmeide von feinstem Gold ist ein weiser Strafprediger zum Ohre, das hört* d. h. wie jene so bilden auch diese ein

schönes zusammenpassendes Ganzes. נזם bezeichnet hier wohl nicht den Nasenring wie 11, 22 sondern wie auch sonst oft den Ohrring. חלי kann sowohl der Hals- als auch der Brustschmuck sein und כתם ist eine öfter sich findende Bezeichnung des feinsten Goldes. — V. 13. Weil der *treue Bote* 13, 17 *seinem Entsender* 22, 21, *seinem Herrn Erquickung* (vgl. מרפא 13, 17) *bringt*, kann er verglichen werden mit *Kühlung* (vgl. *Gesenius* thes. s. v. צנה) *von Schnee*, etwa mit einem durch Schnee abgekühlten Trunke *am* heissen *Erndte-Tage*. Anders verhält es sich mit dem Schnee in der Erndte 26, 1. — V. 14. *Gewölk und Wind ohne Regen ist wer sich trügerischen Geschenkes rühmt*, in prahlerischer Weise Geschenke in Aussicht stellt, aber nachher doch nichts schenkt. — V. 15. *Durch Langmuth* d. h. durch leidenschaftslose Ruhe, welche unbeirrt ihr Ziel vor Augen behält und verfolgt, *wird überredet ein Richter* d. i. von der Unschuld des Angeklagten überzeugt, *und milde Zunge* (15, 1) *zerbricht Knochen* d. i. besiegt hartnäckig Widerstrebenden, der seiner Härte und Stärke wegen als *Knochen* bezeichnet werden kann. — V. 16. *Hast du Honig gefunden, iss dein Genüge* = so viel dir gut, *damit du nicht satt werdest von ihm und ihn dann ausspeiest* d. h. übertreibe keinen Genuss, was sowohl in physischer wie geistiger Beziehung seine Bedeutung hat. Den Vers eng mit V. 17 zu verbinden (*Ew. Berth.* u. A.) ist nicht nöthig, da ja V. 16 für sich allein einen befriedigenden Sinn giebt, ja genauer angesehen empfiehlt sich solche Verbindung um so weniger, als das Subj. 16^b das Obj. in 17^b ist. *Halte zurück* (הֹקַר Imper. Hiph. von יקר, Jes. 13, 12, eig. *mach selten von* = halte zurück) *deinen Fuss vom Hause deines Freundes.* וּשְׂנֵאֶךָ das Perf. mit ו consec. *und er dann dich hasse.* — V. 18. מֵפִיץ = מַפֵּץ Jer. 51, 20 und מַפָּץ Ez. 9, 2, ein Instrument zum Zerschmettern (vgl. Jerem. 23, 29), *eine Keule. Ist ein Mann welcher antwortet gegen seinen Freund als trügerischer Zeuge.* — V. 19. *Ein zerbrechender* = morscher *Zahn* (רֹעָה femin. nicht eines Partic. Qal רָע das sich niemals findet, da die Sprache Participien von ע״ע bildet als wären es vollkommen dreiwurzellautige Verba vgl. חֹגֵן, סֹבֵב etc. vielmehr müsste es eine Contraction von רוֹעֲעָה dem Femin. zu רֹעֵעַ von רעע in intrans. Bedeutung sein. *Hitz.* wollte רָעָה lesen: ein böser, schlechter Zahn) *und zum Schwanken gebrachter Fuss* (מוּעֶדֶת halten ältere Erklärer für ein Partic. Qal, aber aus מוֹעֶדֶת kann nimmer מוּעֶדֶת werden; vielmehr ein Partic. Pual für מְמוֹעֶדֶת *Ew.* § 169 d, so auch jüdische Erklärer z. B. *Qimchi*) *ist Vertrauen auf einen Treulosen am Tage der Noth.* Die Mas. fordert hier מִבְטָח ebenso Ps. 65, 6 und מִשְׁקָל Esr. 8, 30; da namentlich die heiden letzten Stellen die genitivische Verbindung zweifellos machen, so muss man annehmen, dass das Kamess von der Mas. an diesen drei Stellen als unveränderliches behandelt ist. — V. 20. *Wer Kleid abzieht am Tage der Kälte, Essig auf Natrum, und wer mit Liedern zusingt krankem Herzen.* Drei gleich verkehrte Handlungen werden aufgezählt; die Meinung dabei ist, dass die zwei ersten die Verkehrtheit der dritten erst recht hervorheben sollen. Die zweite ist nur kurz angedeutet, man ergänzt die Worte leicht dahin:

wer Essig giesst auf Natrum; durch Essig verliert das Natrum seine Kraft und wird unbrauchbar. מערה Part. Hiph. zu ערה Ij. 28, 8 = transiit. שיר על לב ähnlich wie דִּבֶּר עַל לֵב z. B. Jes. 40, 2. לב רע ist aber hier nicht ein sittlich schlechtes 26, 23 sondern ein schlecht gestimmtes, trauriges Herz. Nach *Schultens* Vorgang will *Ewald* נתר nach نتر von einer *Wunde* verstehen: wer Essig in eine Wunde giesst, er beruft sich dafür zum Theil auf LXX, doch vgl. *Lag.* Jedenfalls steht die Bedeutung von נתר Jer. 2, 22 fest, und man kann darin eine Absichtlichkeit finden, dass das offenbar unsinnige Thun, Essig auf Natrum zu giessen, mit den lieblosen Handlungen gegen Menschen zusammengestellt wird, weil dadurch die Verkehrtheit derselben erst recht hervortritt. Ich glaube wenigstens, dass der jetzige hebr. Text den von uns angegebenen Sinn ausdrücken will. LXX und ihnen theilweise folgend haben *Syr. Trg. Hier.* diesen V. 20 mannigfach modificirt, bieten auch ausserdem ein im hebr. Text sich nicht bietendes Plus, doch spricht alles für die Authenticität des M. T.'s. *Hitz.* hat auch hier wieder zum Theil auf Grundlage der alten Uebersetzungen emendirt und den unverständlichen Spruch gewonnen: Wer Schützen begegnet, deren Pfeil auf der Senne, ist wie der Lieder singt bei traurigem Gemüth. — V. 21f. Vgl. Röm. 12, 20f. ***Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt*** ist kein Bild für die Scham, die man in dem Gegner hervorruft (*Umbr.* u. A.) denn der Sitz der Scham ist die Wange nicht aber oben auf dem Haupt. Vielmehr soll durch das Bild auf die schmerzliche Reue hingewiesen werden, die man über den Andern bringt, wenn er sieht, dass man seine Uebelthaten mit Gutem vergolten, so schon *August.* und nach ihm viele Andere. Frühere Erklärer dachten an die Kohlen des göttlichen Strafgerichts vgl. z. B. Ps. 140, 11. — V. 23. *Nordwind bringt* (Ps. 90, 2) ***Regen hervor, verdriessliche Gesichter die heimliche***, etwa die heimlich verläumdende ***Zunge***. *Umbreit* deutet *Nordwind* dahin, dass darunter ein aus unbekannter Gegend, aus dem Verborgenen kommender Wind zu verstehen sei. Aber Nordwest-Wind bringt wirklich in Palästina Regen. Und die Vergleichung des verdriesslichen Gesichts mit Regen, Unwetter, scheint die Hauptsache zu sein. *Hitz.* fasst mit Recht פנים als Plur. wie Jo. 2, 6: indem die heimlich verleumdende Zunge bald da bald dort ihr Werk treibt, zerstört sie unter den Menschen jede Gemeinschaft, bringt den Einen wieder den andern auf. — V. 24 kam fast ganz so 21, 9 vor. — V. 25. ***Kühles Wasser*** Jer. 18, 14 ***auf erschöpfte Seele und gute Kunde aus fernem Lande.*** Beides wird als gleich erquickend zusammengestellt vgl. 15, 30. — V. 26. ***Eine getrübte Quelle und ein unbrauchbar gemachter*** (durch Trübung, Aufwühlung des Schlammes) ***Brunnen ist ein vor einem Frevler wankender*** d. h. ein ihm nicht unerschütterlich Standhaltender ***Gerechter***, er kann seiner Umgebung nicht zum Segen sein, sowenig als die getrübte Quelle, weil eben die Achtung vor seinem sittlichen Character verschwunden ist. Mit Recht schreibt *Lagarde:* „der Vers einer der tiefsinnigsten des ganzen Buches, redet nicht vom Unfall, sondern vom

Falle des Gerechten, dessen Sünde die heilige Sache kompromittiert, welcher er dient." — V. 27. [a] erhält seine Erklärung durch V. 16, zu הרבות vgl. *Ew.* § 280 c. Sehr schwierig ist [b], weil wir für das Suffix in כבודם kein Subject im Bereiche unseres Verses finden. Die neuern Erklärer seit *Arnoldi* baben fast ohne Ausnahme zu Aenderungen des Textes oder zu der Annahme einer dem hebräischen Sprachgebrauche fremden Bedeutung des Wortes חקר sich verstehen zu müssen geglaubt. *Umbreit* will statt כְּבֹדָם lesen כְּבֹדִם: *Ergründung der Ehre*, das soll sein: die verschiedensten Bezeugungen der Ehre an sich gleichsam zählen und sie also vollständig erfahren, aber weder kennt die biblische und nachbiblische Sprache diesen Plur. noch dürfte man diese Bedeutung חקר zugestehen können. *Gesenius* thes. s. v. חקר schlägt vor statt כבדם כבוד zu lesen כָּבֹד מִכָּבוֹד: *Erforschung der Ehre ist ohne Ehre*, aber die Ehre erforscht man nicht, sie ist Gegenstand des Willens aber nicht des Intellects. Nach *Arnoldi's* Vorgange denkt *Ewald* bei חקר an حقر: *verachten ihre*, der Menschen, *Ehre, Ehre ist* = die Ehre der Menschen zu verachten ist die wahre innere Ehre, ähnlich *Hitz.* der zugleich der Lesart von *Ges.* sich anschloss: *und Ehre verachten geht über Ehre*, aber diese Wurzel חקר lässt sich weder im Hebr. noch Aram. nachweisen. Die Erklärungen älterer Ausleger hat *Schultens* zu d. St. mit grosser Sorgfalt zusammengestellt. Aus dem Suffix in כבדם schloss *Berth.*, dass dieser Vers ursprünglich in einem grösseren Zusammenhange stand, in welchem die Beziehung des Suffixes deutlich war. Durch eine Reihe zum Theil höchst zweifelhafter Combinationen suchte er nun nach Vorgang von *Schult.* nachzuweisen, dass das Suff. in כבדם sich auf die göttlichen Gesetze und Offenbarungen beziehe wie schon ähnlich *Vitringa*, dass das zweite כבוד in völlig anderem Sinne gebraucht werde als das erste, es bezeichne die wuchtige Schwere und חקר verstehe sich von dem Grübeln und dem das gesetzte Maas überschreitenden Forschen. Er übersetzt demgemäss: *Erforschung ihrer* (der göttlichen Gesetze und Offenbarungen), *Herrlichkeit ist Last.* Aber diese Erklärung ist unmöglich, schon *Del.* hat darauf bingewiesen, dass man wohl von Gottes oder seines Namens כבוד niemals aber von כבוד seiner Gesetze und Offenbarungen redet, auch findet sich כבוד nicht in diesem Sinn der wuchtenden, drückenden Last und wie missverständlich wäre ein derartiger Gedanke ausgedrückt, da ja חקר nichts als das Erforschen bezeichnet. Auf dem Wege zur richtigen Erklärung waren schon *Elst.* und *Zöckl.*, sie lasen כְּבֹדִם vgl. *Syr. Trg. Theod.* und übersetzen: *Erforschung des Schweren bringt Beschwerung.* Freilich bleiben die vorber sowohl gegen den Plur. כְּבֹדִים als gegen כָּבוֹד als „Schwere" erhobenen Bedenken, sie schwinden bei der Auffassung von *Del.* der מְכֻבָּדִם liest und übersetzt: *auf Schwerfallendes forschend einzugehen ist Ehre.* Zu מְכֻבָּדִם difficilia vgl. 8, 6. 16, 13. *Ew.* § 172 a. Wir haben demnach in V. 27 einen antithetischen Spruch: [a] warnt vor dem Uebermass des Genusses, [b] lobt dagegen die ernste auch vor Schwierigkeiten nicht zurückschreckende Arbeit. Vgl. Sir. 3, 21—25. — V. 28. *Eine durch-*

brochene (2 Chron. 32, 5) *Stadt ohne Mauer ist ein Mann dessen Geiste Beherrschung fehlt* vgl. 16, 32, er ist fortwährend in der Gefahr durch seine Leidenschaft sich fortreissen zu lassen und wie jene unrettbar dem Verderben zu verfallen.

Cap. 26. V. 1. *Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Erndte, also ziemt nicht dem Thoren Ehre*, vgl. 8. 19, 10. — V. 2. Die Vögel sind hier genannt in Rücksicht auf das rasche Fortfliegen, לנוד und לעוף. In dieser Hinsicht gleicht ihnen der *ohne Grund ausgesprochene Fluch* (zu חנם vgl. 24, 28): er fliegt auch fort, *trifft nicht ein*; Qri לו תבוא *auf ihn*, etwa den Thoren V. 1 der ihn ausspricht, *wird er kommen, an ihm selbst* in Erfüllung gehen. Ktib ist in jeder Hinsicht vorzuziehen, denn nur auf dies können sich die Bilder in [a] beziehen, wie denn auch LXX *Syr. Trg. Graec. Ven.* so übersetzen. V. 3. 10, 13b. 19, 29b. Aehnliches Sir. 30, 25—27. — V. 4 f. Der scheinbare Widerspruch beider Verse entsteht durch den Doppelsinn von כאולתו: *Antworte dem Thoren nicht nach seiner Narrheit* d. h. so dass auch deine Antwort von der Narrheit beeinflusst und bedingt ist, so dass du auf seine närrische Frage eingehst, *damit nicht auch du ihm gleichest.* Vielmehr *antworte dem Thoren nach seiner Narrheit*, d. h. so wie sie es verdient, indem du sie zurückweist und strafst, *damit er sich nicht für weise halte.* — V. 6. *Die Füsse hauet ab* (es raubt sich die Möglichkeit zum erwünschten Ziele zu gelangen), *Unrecht trinket* (die Folgen des Unrechts, das sein Bote begangen, muss hinnehmen), *wer Sachen entsendet durch die Hand eines Thoren.* מְקַצֶּה kann nicht heissen: *verstümmelt* an den Füssen, aber mit *Ewald* מְקֻצָּה zu lesen, um diese Bedeutung zu erhalten, ist unnöthig, da das Partic. Piel durchaus passend ist, um das thörichte Thun des hier Beschriebenen hervorzuheben. Unglücklich ist *Hitz.* in der Erklärung dieses Verses, er will mit dem *Syr.* lesen מִקְצֵה und übersetzt: Von der Spitze der Beine Kränkung schluckt, wer Weisungen schickt durch einen Narren. Die Spitze der Beine seien die Füsse, natürlich seien die des Boten gemeint und gerade darin liege der Witz! — V. 7. דַּלְיוּ kann nicht Imperat. des Piel sein von דלה, *herausziehen: zieht weg die Schenkel von dem Lahmen*, da er sie doch nicht gebrauchen kann (*Berth.* u. A.), denn דלה hat diese Bedeutung des Wegziehens, Wegnehmens nicht und selbst wenn die Uebersetzung zulässig wäre, so ist sie doch unmöglich, weil der Befehl unsinnig wäre, denn lahme Füsse sind immer noch besser als gar keine und es besteht ein grosser Unterschied zwischen dem völlig Gelähmten, der getragen werden muss, und dem Lahmen (פִּסֵּחַ), der sich hinkend oder an Krücken fortbewegt (*Del.*). Desshalb haben *Ges. Böttch. König* דַּלְיוּ = דַּלּוּ genommen 3. Plur. Perf. Qal von דלל: *Schlaff hängen herab die Schenkel.* Wie es eine consonantische Compensation der Verdopplung gebe, wo der unbestimmte Laut vor dem eigentlich verdoppelten Consonanten sich erzeugt, ebenso gebe es eine solche, wo derselbe nach dem eigentlich verdoppelten Consonanten sich einstellt. Aber die hier beigebrachten Beispiele sind sämmtlich angezweifelt und reichen in keiner Weise aus, eine derartige Regel zu begründen. *Ew.* u. A. schlugen

daher vor דַּלְיוּ zu lesen: *zu schlaff die Schenkel sind dem Lahmen* (*Ew.*) resp. *schlaff hängen herab die Beine von dem Lahmen* (*Dietr.*). Derartige Formen finden sich freilich auch ausser Pausa, aber nie zu Anfang der Rede (*Del.*). Da sich so jeder Erklärung von דליו als Verbalform Schwierigkeiten entgegenstellen, so dachten *Chr. B. Mich.* u. A. an die Möglichkeit das Wort als Nomen zu fassen, und schon *Luth.* übersetzte: *Wie einem Krüppel das Tanzen also stehet den Narren an von Weisheit zu reden*, aber das geht nicht an, es wäre eine rein aramäische Bildung, zudem wäre ja auch hier דַּלְיוֹת erforderlich. Es bleibt demnach nichts übrig als zu ändern, sei es dass man דַּלְלוּ resp. דַּלּוּ von דלל oder דָּלוּ von דלה liest: schlaff hängen herab. Besser ist vielleicht die Conjectur von *Del.*, der דִּלּוּי gebildet wie צִפּוּי, שִׁקּוּי, lesen will, er erinnert daran, dass bei jener Lesart ein ungleichartiges und der Natur dieser und ähnlicher Sprüche unangemessenes Parallelglied sich ergebe, ist es doch Eigenthümlichkeit dieser Art von Sprüchen, dass der Gegenstand auf den es ankommt, und sein Sinnbild ohne irgend einen Hinweis auf die Aehnlichkeit einfach nebeneinander gestellt werden. Also: *Herabhängen der Beine am* (vom) *Lahmen und ein Weisheitsspruch im Munde des Thoren* d. h. so wenig der Lahme von seinen Beinen, so wenig kann der Thor von einem Weisheitsspruch Gebrauch machen, er gebraucht ihn wohl aber am unrechten Ort und zu unrechter Zeit, man merkt dem Thoren überall an, dass er sich mit einem Rock bekleidet, in den er nicht hineinzuwachsen vermochte. Auch *Hitz.* sah sich veranlasst zu ändern, er liest דַּלּוֹג und übers.: *wie Hüpfen der Schenkel von Seiten eines Lahmen, so Denkspruch im Munde von Narren*, was aber schon an מִפִּסֵּחַ scheitert, wofür man den einfachen Genit. erwartet. 7^b erscheint wieder in 9^b. — V. 8 ist häufig übersetzt: *Wie ein Bündel Edelsteine auf einen Steinhaufen, so ist, wer dem Narren Ehre anthut*, aber אבן ist nicht ohne Weiteres = Edelstein und נותן legt für צְרוֹר die Auffassung als Verb. nahe. Noch anders *Hitz.*, der מרגמה mit مِنْجَمٌ zusammenstellt und vom horizontalen Wagebalken versteht: *wie wer ein Steinchen auf den Balken der Wage, also der einem Narren Ehre anthut*, aber nichts berechtigt zu dieser Herleitung aus dem Arab., da die Wurzel רגם eine im Hebr. nicht seltene ist. Die meisten Exegeten verstehen mit LXX *Syr. Trg.* unter מַרְגֵּמָה die Schleuder, sie sehen mit LXX in צרור einen Inf. und übers.: *als bände man den Stein fest an die Schleuder, so ist wer Thoren Ehre giebt*, d. h. bindet man den Stein, den man werfen will, an die Schleuder fest, so ist alles Werfen und Zielen umsonst, ebenso ist es umsonst dem Thoren eine Ehre zu geben, die ihn nicht trifft etc., so *Ew. Berth.* u. A. Richtiger ist es offenbar צרר nicht vom Festbinden des Steines an die Schleuder, sondern vom festen Hineinlegen (30, 4. Ij. 26, 8) so dass er nicht bei der ersten Bewegung derselben entfällt, zu verstehen (*Del.*), so dass zu übersetzen ist: *Wie man einen Stein in eine Schleuder bindet, so ist wer einem Thoren Ehre giebt* d. h. wie der Erfolg von jenem Thun nichts anderes als das Fortschleudern des Steins sein kann, so kann

auch das Resultat von diesem nur ein Verschleudern der Ehre sein, der Thor kann sie doch nicht behaupten, sie ist erfolglos vergeudet. — V. 9. ***Ein Dorn gerieth in des Trunkenen Hand und ein Sinnspruch in der Thoren Mund*** d. h. das Eine ist so schädlich in der Hand des Einen wie das Andere im Mund des Andern. Das Witzwort, der Sinnspruch im Munde des Thoren kann verderbliche Wirkung ausüben, wenn er an unrechter Stelle angebracht wird. Meist verstand man עלה vom Aufwachsen der Dornen (LXX *Syr.* u. A.), doch will dazu das folgende ביד שכור sich nicht schicken, man wird daher richtiger mit *Del.* an das in der Mischna-Sprache häufige עלה בידי *es ist mir zu Handen gekommen* denken, עלה ist aber nicht Relativsatz: *Wie ein Dornbusch, der sich erhebt in eines Trunkenen Hand, also ist ein Weisheitsspruch im Munde von Thoren* (*Kamph. Berth.* u. A.), vielmehr ist [a] selbständiger Satz nnd V. 9 entspricht so in seiner Form genau V. 7. — V. 10 ist und bleibt eine crux, schon die alten Verss. haben den Vers nicht mehr verstanden und theils herumgerathen theils sich den Text zurechtgeschnitten. Von vornherein sind alle die Auffassungen abzuweisen, die רב von Gott (*Kimchi* u. A.) oder von einem Meister (*Luth. Fleisch.* u. A.) verstehen, denn weder die eine noch andere Bedeutung lässt sich in der biblischen Sprache für רב nachweisen, eher könnte man רב von dem Grossen verstehen: der Grosse thut allen wehe d. h. thut allen Zwang an, doch wäre dafür חולל nicht der rechte Ausdruck, mag man das Verb. von חלל oder חול ableiten. Die meisten verstehen רב wie Ij. 16, 13. Jer. 50, 29 vom *Schützen: ein Schütze welcher alles verwundet* (Jes. 51, 9) *und wer einen Thoren dingt und wer Gassenläufer dingt* (*Schult. Ew. Berth.* u. A.), der Gedanke müsste sein: alle drei handeln gleich unbesonnen und unvernünftig. Aber abgesehen von dem alles durchbohrenden Schützen, der als Bild der Unbesonnenheit und Unvernunft nicht ohne Bedenken ist, warum wäre ושכר wiederholt und welche innere Beziehung besteht zwischen jenem Schützen und diesem Thoren und Vagabunden dingenden? Auch lässt sich ja keineswegs diese Bedeutung von עברים nachweisen. Auf dem richtigen Wege war schon *Umbr.*, der darauf hinwies, dass רב und כל zu einander in nachdrücklicher Beziehung stehen, חולל ist Pol. zu חול wie 25, 23, also: *Viel verschafft* resp. *bringt hervor Alles, Hitz.* erinnert an das arab. Sprüchwort *Meid.* II, 937: das Wenige gewinnt das Viele, sowie an das Neutestamentliche: wer da hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe Mtth. 25, 29. Meist wird nun [b] übersetzt: *wer aber einen Narren dingt ist wie wer Wanderer dingt*, aber schwerlich gestattet das zweite ושכר diese Auffassung, wozu noch der Umstand kommt, dass die Thorheit des שכר כסיל ja an sich völlig klar ist und durch שכר עברים eher eine Abschwächung als weitere Klarstellung erfährt. Vielleicht empfiehlt sich desshalb *Del.'s* Vorschlag zuerst וּשְׂכַר zu lesen: *aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin*, das Suff. bei וְשֹׂכֵר konnte wohl als sich von selbst verstehend fehlen. Der Zusammenhang mit [a] wäre also der: wer reich ist, wird reicher ([a]), freilich nicht immer, denn wer einen Thoren in seinen Dienst nimmt, wird die Erfahrung machen, dass dieser

nicht nur sich sondern auch ihn in das Verderben bringt ([b]). Zu עֹבֵר vgl. Jes. 29, 5. Jer. 13, 24 etc. — V. 11. [a] wird angeführt 2 Petri 2, 22. *Wie ein Hund, der zurückkehrt zu seinem Gespei, ist ein Narr, der wiederkommt mit seiner Thorheit*, immer wieder auf sein thörichtes Reden und Thun zurückkommt. Zu שׁנא ב vgl. 17, 9. Der Zusatz der LXX hinter V. 11 stammt aus Sir. 4, 21. — V. 12. *Siehst du einen nach eignem Urtheile weisen Mann — mehr Hoffnung ist dem Thoren als ihm.* [b] kommt 29, 20 wieder vor. Man darf eher von dem Thoren hoffen, dass er klug wird, als von dem Eingebildeten. — V. 13. Fast ganz gleich mit 22, 13. — V. 14. *Die Thür dreht sich herum auf ihrer Angel — und der Faule auf seinem Lager;* 6, 10. 24, 33. — V. 15. Fast ganz gleich mit 19, 24. — V. 16. *Weiser ist ein Fauler in seinen Augen, als sieben* (V. 25) *kluge Antwort gebende*, aber nicht desshalb, weil er immer nach seinem Urtheil wenigstens hinreichende Entschuldigung für seine Trägheit aufzufinden weiss (*Berth.*) sondern weil er von dem Gesichtspunkt aus: je gelehrter um so verkehrter die Faulheit für vernünftiger hält als die saure Arbeit, durch die allein der Einzelne zu einem gescheidten Urtheil befähigt wird. — V. 17. *Es packt die Ohren des Hundes* (ihn dadurch erst recht zum Bellen und Beissen anreizend) *wer vorübergehend sich erzürnt ob eines Streites der ihn nichts angeht.* Er hätte eben den Streit nicht beachten und vorübergehen sollen, wie man auch, wenn ein bellender Hund einen anfährt, am besten thut, ihn nicht zu beachten. Da jedoch die asyndetische Nebeneinanderstellung der beiden Participien עבר und מתעבר auffallend ist, so empfiehlt es sich vielleicht mehr, gegen die Accente עבר zu כלב zu ziehen, es würde dies dann dem לא־לו entsprechen (*Del.*) also: *es packt die Ohren eines vorüberlaufenden Hundes, wer sich ob eines Streites ereifert, der nicht sein ist* d. h. der ihn nichts angeht. — V. 18 f. מתלהלה, nur an dieser Stelle, von לָהַהּ, einer Wurzel, die *Del.* mit أَلِهَ, وَلِهَ, تَلِهَ zusammenstellt, welche die Grundbedentung der inneren und äusseren Unruhe haben und im Sinn der Furcht, des Aussersfassunggerathens gebraucht werden, womit auch das syr. ܐܬܡܗܡܗ im Sinn von obstupescere sich gut vereinigt, das schon *J. D. Mich.* zur Vergleichung herangezogen hat. *Rosenm.* u. A. haben, irregeführt durch משחק V. 19, die Bedeutung des Scherzens, Spassens als für den Zusammenhang besonders geeignet festgehalten, aber gerade der Context macht diese Auffassung unmöglich, מתלהלה muss im gewissen Sinn den Gegensatz zu משחק bezeichnen. Demnach ist zu übersetzen: *wie ein Unsinniger, welcher wirft Brandpfeile, Geschosse und Tod, so ein Mann welcher seinen Freund betrogen hat und dann spricht: mache ich nicht Scherz?* — V. 20 f. *Wenn das Holz fehlt, geht das Feuer aus und wo kein Ohrenbläser* (16, 28) *schweigt der Hader* vgl. 22, 10. *Schwarze Kohlen zu glühenden, und Holzstücke zu Feuer, und ein zänkischer Mann* (21, 9. 27, 15) *um zu erhitzen den Streit.* — V. 22 kam schon 18, 8 vor. — V. 23—28 gehören

durch ihren Inhalt zusammen. V. 23. כסף סיגים *Schlackensilber* d. i. jene Verbindung von Blei und Sauerstoff, welche durch Schmelzung ausgeschieden wird. Noch heute wird diese sogenannte Silberglätte zur Glasur der irdenen Geschirre verwandt, daher heisst es: *Schlackensilber über irdenes Geschirr* Jes. 45, 9 *gezogen — glühende Lippen und ein böses Herz.* Das Tert. comp. ist der trügerische äussere Schein und die innere Werthlosigkeit: Wie das ein irdenes Gefäss überdeckende Schlackensilber über den Werth desselben täuschen kann, so ist es auch mit den von Liebe brennenden Lippen, schliesslich wird man doch inne, dass die glühenden Küsse und Freundschaftsversicherungen nur gleissender Schein waren, bestimmt die Bosheit des Herzens zu verdecken. V. 24 f. *Mit seinen Lippen verstellt sich der Hasser und in seinem Inneren hegt er Trug* vgl. Ps. 13, 3; *wenn er lieblich macht seine Stimme, glaub ihm nicht! denn sieben Gräuel* (gar viele abscheuliche Gedanken) *in seinem Herzen sind.* In V. 26 ist משאון eine seltene Bildung, die wohl von einem Partic. Hiph. ausgeht; תִּכַּסֶּה, wie die besten Ausgaben lesen, ist Impf. Hithp. mit Assimilation des ת an כ vgl. Lev. 13, 55. *Ges.* § 54, 3. *Ew.* § 132 a. d. 141 c. Das Suff. in רעתו geht nicht auf משאון sondern auf שנאה oder vielmehr auf den mit diesem Wort bezeichneten Hasser. Also: *Mag der Hass sich hinter Trug verbergen, offenbar wird seine Bosheit in der Versammlung* d. h. der Hass kommt doch, so sehr er auch sich zu verstellen sucht, an das Tageslicht. V. 27. *Wer eine Grube gräbt, fällt in sie hinein* (Ps. 7, 16. Qoh. 10, 8. Sir. 27, 26), *und wer einen Stein hinaufwälzt, zu ihm selbst wird er zurückkehren* um ihn zu zerschmettern; ganz ähnlich Sir. 27, 25. *Berth.* dachte unrichtig an ein Herabwälzen, offenbar aber ist an ein Hinaufbringen von Steinen auf die Höhe zu denken, um damit die unten wandelnden Feinde zu zerschmettern. V. 28. דכיו vom Sing. דך *ihre Zermalmten*, also die welche sie, die Lügen-Zunge, zermalmt hat, *hasst* sie. *Hitz.* macht gegen diese Auffassung geltend, dass man richtiger erwarten würde: conterit perosos sibi statt odio habet contritos suos (*J. H. Mich.*), das hat schon *Fleisch.* gesehen, der darauf hingewiesen, dass hier eine poetische Umstellung der Begriffe stattgefunden, der Hauptbegriff, auf den es dem Dichter ankam, war der des Hasses, ihn als das treibende Motiv für alle Herabsetzung und Verunglimpfung des Nächsten zum Bewusstsein zu bringen war sein Streben. *Und glatter Mund* (5, 3) *bereitet Anstoss* anderen, um sie zu Fall zu bringen. *Ewald* will statt דכיו lesen אֲדֹנָיו sie hasst *ihren Herrn*, insofern sie den, der sie hat, ins Unglück stürzt; aber in diesem Sinn gebraucht man im Hebr. בעליו.

Cap. 27. V. 1 f. *Rühme dich nicht des* 25, 14 *morgenden Tages, denn nicht weisst du, was gebären wird ein Tag.* Statt יֵלֵד ist wegen des folgenden יום gesprochen יֵלֶד. נכרי ein anderer, ferner stehender Mann, vgl. zu 2, 16. — V. 3 f. *Last des Steines und Gewicht* (nur hier) *des Sandes, und des Thoren Unmuth*, den er dann an seiner Umgebung auslässt und jedem zu kosten giebt *schwerer als beides. Del.* erinnert dazu an ein jüdisches Sprüchwort (bei *Tendlan*

No. 901), welches sagt, dass man den Menschen an seinem Weinglas, seinem Geldbeutel und seinem Aerger erkeunt. *Grimmigkeit* (nur hier) *der Wuth und Ueberfluthen des Zorns — und wer kann bestehen vor Eifersucht* (6, 34)? Niemand; während man Wuth und Zorn zur Noth noch erträgt, denn von beiden weiss man, sie dauern ihre Zeit und verschwinden hernach, kann dagegen die Eifersucht lange Zeit einen Menschen plagen, so dass jeden Augenblick ein Ausbruch zu fürchten ist. — V. 5f. *Besser ist offenbarer Tadel als verborgene Liebe*, die, weil gar nicht sich äussernd, der Gefahr durch redlichen Tadel zu verletzen freilich nicbt ausgesetzt ist. *Treugemeint sind die Wunden des Freundes*, die er durch seinen Tadel schlägt. נעתרות, deutlich nicht von עתר *bitten*, auch nicht von عثر, wiewohl diesem Worte der Begriff des Täuschens eignet, da an ܥܬܪ *reichlich sein* zu denken näher liegt vgl. Ez. 35, 13; dass die *reichlich gespendeten Küsse* zugleich lügnerische sein sollen erhellt aus נאמנים in [a]. — V. 7. *Und hungernde Seele — alles bittere ist süss;* die lose Voranstellung des Subjects fällt nicht auf, da nach [a] dem Verf. zunächst dieser Satz vorschwebte: hungernde Seele isst selbst bitteres gern. — V. 8. *Von seinem Orte* = von seiner Heimath. — V. 9. *Oel und Räucherwerk erfreut das Herz und Süsse* (nach 16, 21 denken wir an liebliche süsse Rede) *seines Freundes* (das Suffix ganz unbestimmt: des Freundes den man hat, vgl. V. 14. 17) *aus Rathschluss der Seele erfreut das Herz;* gemeint ist die liebliche Rede die aus dem Herzen kommt, z. B. aufrichtiges Lob. Die Auffassung von *Umbr. Zöckl.* u. A.: *Süssigkeit des Freundes ist besser als eigner Rath* ist unmöglich, weder gewinnen wir seine rechte Antithese zu [a], noch erlaubt נפש diese Erkläruug, sollte das die eigene Person bezeichnen, wäre ein Suff. gar nicht zu entbehren. — V. 10. Qri רֵעַ, Ktib רֵעַת stat. constr. *Ew.* § 211 e. *Deinen Freund und deines Vaters Freund verlass nicht*, weil sie dir in der Noth beistehen können, *und in das Haus deines Bruders komm nicht am Tage deines Unglücks*, suche vielmehr Hülfe bei Freunden, *denn besser ist ein naher Nachbar als ferner Bruder*, 18, 24. Nahe und fern sind wohl zunächst im räumlichen Sinne zu verstehen, aber so gewiss der Begriff *Nachbar* in den des *Freundes* übergeht, so gewiss liegt für רחוק und קרוב der Uebergang vom äussern Raum auf die innere Gesinnung nahe. — V. 11. *Und antworten will ich* oder *damit ich antworte* vgl. *Ges.* § 128, 1 *etwas dem der mich schmäht*, indem ich ihn, wenn du weise geworden bist, mit deiner Hülfe in die gehörigen Schranken zurückweisen will. Ganz ähnlich Ps. 119, 42. Vgl. Ps. 127, 5. Sir. 30, 2 ff. Besser denkt man wohl daran, dass der Vater wegen des noch nicht weise gewordenen Sohnes von andern geschmäht wurde, daher hier die Mahnung: werde weise, damit ich denen, die mich schmähen, Antwort geben kann, indem ich sie eben auf dein weises Verhalten aufmerksam mache. — V. 12. Fast ganz so wie 22, 3. Zu den asyndetisch angefügten Verben vgl. *Ew.* § 349 a. — V. 13. Fast ganz so wie 20, 16. — V. 14. *Wer seinen Freund segnet mit lauter Stimme* (mit prahlenden Worten) *am*

Morgen ganz früh (השכים ein im Accusat. zur Angabe der Zeit untergeordneter Infinit.), als hätte es damit gewaltige Eile, *als Fluch wird es*, solches Thun, *ihm angerechnet*, weil es aus eigennützigen Beweggründen, etwa den Nächsten für sich zu gewinnen, von ihm dadurch bestimmte Vortheile um so leichter zu erlangen etc. hervorgegangen ist. — V. 15 f. Vgl. 19, 13[b]. סגריר kommt nur hier vor; ebenso im Nachbiblischen und jüdischen Aramäisch: *der starke Regen*. נִשְׁתָּוָה (als Milra' in vielen Ausgaben) hält man für 3. Perf. Nitpael von שָׁוָה: *Traufe am Regentage und zänkisches Weib* 21, 9 *gleichen sich*, so die meisten Erklärer, auch *Ewald*. Eine Form Nithp. ist möglich, *Ew.* § 132 c, aber immerhin selten; auch würde es auffallen, dass in ihr Verdoppelung des ו fehlt; ausserdem erregt die 3. Pers. des Mascul. Bedenken gegen die Richtigkeit obiger Auffassung. Die besten Ausgaben lesen mit *Qimchi* נִשְׁתָּוָה als Mil'el; man könnte an נִשְׁתָּעָה Jes. 41, 23 und אֶשְׁתָּעָה Ps. 119, 117 denken und die Form für einen Voluntativ Hithp. mit dem a der Bewegung halten: *wollen wir mit einander vergleichen*; das Hithp. in dieser Bedeutung kommt freilich sonst nicht vor, und den Vorsatz eine Vergleichung anzustellen ausdrücklich angegeben zu finden erwartet man in unseren Sprüchen nicht. Man wird daher נשתוה entweder als Transposition aus נִשְׁוְתָה 3. pers. fem. Perf. Niph. von שוה ansehen müssen, indem נִשְׁוְתָה um das schwache wč zu beseitigen, in נִשְׁתְּוָה überging (*Hitz.*) oder man muss geradezu נִשְׁוְתָה lesen, wie *Olsh.* u. *Stade* wollen. Doch fehlt es an analogen Fällen einer derartigen Metathesis nicht vgl. עַוְלָה = עַלְוָה etc. *Jeder der solches Weib birgt, birgt Wind*, der, wenn man ihn verschliessen will, sich doch Ausgänge bahnt, *und seiner Rechten begegnet Fett*, welches der Hand immer wieder entgleitet; יקרא hier wie auch sonst häufig = יִקְרֶה *Ew.* § 116 c. Zum Plur. צפניה mit dem Präd. Sing. vgl. 3, 18; ימינו nimmt man wohl am besten als Obj., da es im Sinn von *Rechter Hand* fast durchweg Fem., während שמן Masc. ist. — V. 17. Die alten Ueberss. und auch die Rabbinen denken bei יָחַד und יַחַד mit Recht an חדה = חדד *scharf sein* und *werden* und zwar ist das erste יָחַד offenbar Juss. Qal, während יחד in [b] vielmehr Juss. Hiph. ist, ihre Analogie haben die Formen an יַצֵּל, das ja ebenfalls Qal wie Hiph. sein kann. Also: *Eisen werde an Eisen scharf und einer schärfe des andern Verhalten* eig. Gesicht, Erscheinung d. h. jeder soll witzigend, veredelnd auf den andern wirken, nur durch den Umgang mit andern kann man den rechten Schliff gewinnen. Diese besonders von *Del.* vertretene Auffassung ist ansprechender als die *Hitz.'s*, der פנים von der acies ingenii versteht und hier nur den Sinn findet: man reibt sich gegenseitig und wird geriebener. Zugleich will *Hitz.* zuerst יֻחַד Impf. Hoph. und hernach יַחַד Impf. Hiph. von חדד lesen, doch ist die Correctur nicht nöthig, während die Impff. den einfachen Thatbestand aussprechen, legen die Juss. das hier Gesagte jedem als Pflicht an das Herz. *Ew.'s* Uebersetzung: *Eisen mit Eisen zusammen! und einer zusammen mit des andern Gesicht* ist weder sprachlich statthaft, denn in [b] könnte ein ב vor פני schwerlich fehlen, noch auch inhaltlich befriedigend. — V. 18. *Wer auf seinen Herrn Acht hat* Hos. 4, 10 etc.,

wird geehrt werden; die Ehre, welche dem treuen Knechte der Herr zutheilt, ist der Frucht gleichgestellt, die der Feigenbaum dem, der ihn sorgsam pflegt, darbietet. — V. 19 bietet bei der jetzigen Lesart unüberwindliche Schwierigkeiten. Meist zieht man כמים als Accus. des Orts zum Folgenden: *wie im Wasser das Gesicht gegen Gesicht, so das Herz des Menschen gegen den Menschen* d. h. wie sich im Wasser das Gesicht wiederspiegelt, so unser Herz in dem Herzen des Nächsten, er findet im andern die eigenen Gefühle und Empfindungen wieder. Es könnte der Spruch aber auch zum richtigen Benehmen gegen den andern auffordern, der die ihm entgegengetragene Gesinnung erwidern wird, also ein Seitenstück zu unserm: wie man in den Wald schreit, so hallt es wieder heraus (*Kamph.* u. A.). Aber dabei bleibt כמים schwierig, da כ nicht zur Einleitung eines Satzes, sondern nur eines Wortes dient, man müsste lesen כַּאֲשֶׁר בַּמַּיִם, was *Böttch.* u. *Del.* auch als die ursprüngliche Lesart vermuthen, denn nach *Böttch.* drücken LXX (*Syr. Arab.*) ὥςπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις כְּאֵין דֹּמִים aus, was aus jenem כאשר במים verderbt ist. Die von *Del.* angegebene Conject. *Stern's:* כַּמַּיִם הַפֹּנִים לְפָנִים gleich dem Wasser welches sich immer nach vorn wendet, vorwärts läuft, so ..., ist zu verwerfen, unsere Vocalisation in a wird durch האדם לאדם in b geschützt. Auch *Hitz.'s* Conject. empfiehlt sich nicht, er will כְּמוּם lesen: *Was ein Mal im Gesicht dem Gesicht, das ist dem Menschen das menschliche Herz,* mit Recht hat *Del.* dagegen geltend gemacht, dass diese Anschauung über das Herz dem A. T. und besonders den Prov., wo לב oft genug im Sinn der Einsicht etc. verwandt wird, fremd ist. — V. 20. Ktib אֲבַדֹּה, indem die Endung וֹן in ־ֹה übergegangen ist, *Ew.* § 163 h. *Olsh.* § 215 g. Zu b Qoh. 1, 8. Hinter diesem V. haben LXX ein Plus, das wahrscheinlich ursprüngliches Gut ist, *Del.* übersetzt: תּוֹעֲבַת יְהוָה לֹצֵה עֵינָיו וּכְסִילִים עִזֵּי לָשׁוֹן. — V. 21. a hatten wir schon 17, 3. 21b darf man nun aber schwerlich übersetzen: *und der Mann gemäss* (12, 8) *seinem Rühmen* nämlich wird er beurtheilt (*Ew. Berth.*), mit Recht sagt *Hitz.* dass מהלל hier nicht die Handlung, das sich Rühmen bezeichne, weil a darauf hinweise, dass der wirkliche nicht ein bloss subjectiver Massstab für den Werth des Mannes angegeben werden soll, sondern vielmehr den Gegenstand, dessen er sich rühmt, also übersetzt er: „doch der Mann nach Maassgabe, wessen er sich rühmt". Zulässig ist auch die Auffassung von *Del.*, der מהלל vom Lob, das Andere über einen Mann aussprechen, versteht und den Gedanken findet: wie man Silber und Gold nach dem Befund des Schmelztiegels und Schmelzofens schätzt, so den Mann nach Massgabe der öffentlichen Meinung. Die alten Verss. lasen sämmtlich לְפִי מְהַלְלָיו, doch lässt sich damit kein befriedigender Sinn gewinnen, auch ist ihre Auffassung von לפי, das sie als dem כור und מצרף entsprechend betrachten, wenig wahrscheinlich, vielmehr ist das hier, wo es sich um eine Werthschätzung handelt, offenbar wie 12, 8 aufzufassen. Auch hier haben LXX einen Zusatz = hebr.: לֵב רָשָׁע מְבַקֵּשׁ רָע וְלֵב יָשָׁר מְבַקֵּשׁ דָּעַת (*Del.*). — V. 22. *Wenn du zerstossen würdest den Narren im Mörser, mitten unter Körnern* 2 Sam. 17, 19 *mit der Keule, nicht wird*

weichen von ihm seine Thorheit d. h. die letztere ist dem Narren so sehr zur andern Natur geworden, dass sie durch kein Mittel von ihm weicht. — V. 23—27. Ermahnung den Heerden und dem Ackerbau Sorgfalt zu widmen, da sie Quelle dauernden Wohlstandes sind. V. 23. *Sorgsam beachten sollst du das Aussehn deiner Schafe, richte deine Aufmerksamkeit* 24, 32 *auf Heerden*, V. 24 *denn nicht auf immer währt Wohlstand* 15, 6 *und bleibt denn ein Diadem für Geschlecht und Geschlecht?* ואם hier zur Einführung einer negativen Frage vgl. Ij. 40, 9: königliche Herrschaft, so fest sie auch gegründet scheint, ist doch vergänglich, was eben als deutliches Beispiel des Wechsels und der Unbeständigkeit menschlicher Dinge hervorgehoben wird. Die Meisten verstehen חסן vom Vorrath des Futters, doch gelangen sie dann zu keiner befriedigenden Verbindung von [a] und [b], daher will *Hitz.* נזר nach dem Arab. als pabulum pluvia rigante revirescens fassen, aber diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen und gesetzt auch, V. 24 enthielte den wenig ansprechenden weil selbstverständlichen Gedanken, dass der Futtervorrath nicht immer ausreicht, sondern schliesslich dahin schwindet, immer würde dieser Gedanke als Begründung der Mahnung sorgsam auf die Heerden Acht zu haben, bedenklich bleiben. — V. 25 wird meist als affirmativer Satz genommen. Das Gras verschwindet etc., aber so ergiebt sich weder nach rückwärts noch vorwärts eine Verbindung. *Zöckl.* sah freilich in V. 25 die Begründung der V. 24 enthaltenen Mahnung, auf das Anhäufen reicher Vorräthe bedacht zu sein, aber V. 24 enthält gar keine Mahnung, sondern ist nichts als Begründung für die V. 23 enthaltene Mahnung. Man wird daher mit *Fleisch. Del.* die Perff. V. 25 im hypothet. Sinn zu nehmen haben, 26. 27 bringen zu V. 25 den Nachsatz. גלה von Sachen bezeichnet öfter das Hinschwinden, חציר ist offenbar das erste Gras und דשא der Nachwuchs, עשבות sind die Kräuter der Berge, die zum Futter des Viehs verwandt werden. Also: *Ist das Gras geschwunden und der Nachwuchs sichtbar geworden und eingesammelt die Kräuter der Berge* 26 *so dienen Lämmer zu deiner Kleidung, und Kaufpreis eines Ackers sind Böcke*, V. 27 *und Fülle von Ziegenmilch ist da zu deiner Nahrung, deines Hauses Nahrung, und Leben* (hier deutlich = Lebensunterhalt) *für deine Mägde.*

Cap. 28. V. 1. *Es fliehen indem kein Verfolger da ist Frevler;* der Singul. רשע steht in collectivem Sinn, daher verbunden mit dem Plur. des Präd., vgl. in 4[a] רשע neben בם in [b]; *Gleich einem Löwen, welcher ruhig daliegt;* zu dem Bilde vgl. Gen. 49, 9 und zu יבטח vgl. Ij. 40, 23. Freilich liesse sich יבטח auch als Präd. zu צדיקים ansehen, es wäre distributiver Sing., so dass sich dann [a] und [b] genau entsprächen. — V. 2. *Durch den Frevel eines Landes sind seine Fürsten viel*, das heisst nicht: in dem Lande, wo Unrecht und Verwirrung herrschen, findet schneller Wechsel des Regiments statt (*Berth.*), sondern wo der Frevel an der Tagesordnung und die Scheu vor der Gesetzesübertretung gewichen ist, kann es nicht fehlen, dass das Land ein Spielball der Parteien und Einzelner wird, welche nach der Herrschaft streben, wie z. B. die Geschichte des nördl. Reiches lehrt, vgl.

besonders Hos. 7, 16. 8, 4 etc. In [b] wollte *Berth.* den Satz: בא״ם מבין י״ע so auffassen: sobald die Menschen kundig und verständig sind, *so lebt er lange*, nämlich der Fürst des Landes, aber weder כן erträgt diese Auffassung der einfachen Einführung eines Nachsatzes, noch lässt sich aus [a] ein derartiger Sing. leicht ergänzen, weil eben die von *Berth.* vorausgesetzte Auffassung von [a] schwerlich richtig ist, auch bezeichnet א״ם mit folgendem Adject. sonst immer Einen vgl. 11, 7. 12, 23. 17, 18. 21, 16 (*Del.*). Die richtigere Auffassung von כן hatten schon *Schult. Umbr.* u. A. vertreten, der Letztere sieht in ihm ein Subst. = Recht und vergleicht לא כן Jes 16, 6, nur macht er כן unrichtig von י״ע abhängig und gewinnt daher eine für יאר״ך unmögliche Erklärung: *doch sind die Menschen klug und Recht erkennend, so herrscht einer.* Man wird vielmehr mit *Schult.* u. A. כן zum Subj. von יאר״ך zu machen haben, also: *und durch einen einsichtigen verständigen Mann dauert Recht* resp. *Rechtsbestand fort* vgl. 21, 22. Qoh. 9, 15. Zu den beiden unverbundenen nebeneinanderstehenden מבין י״ע erinnert *Hitz.* an Neh. 10, 29, wo dasselbe der Fall ist vgl. 29, 7. Auf diese Weise gewinnen wir einen völlig befriedigenden Sinn, so dass schon darum die Conject. *Ew.'s* und *Hitz.'s* zu verwerfen sind, sie wollen יִדְעַךְ מָדוֹן resp. יִדְעַךְ מֶמֶּרֶד oder מֶרֶד lesen: *und durch einen Einsichtigen erlischt der Zank*, was jedoch auch als Antithese zu [a] keineswegs völlig treffend ist. — V. 3. Aus dem zweiten Halbvers, der Präd. zum ersten ist: *ist ein fortschwemmender Regen ohne Brod zu bringen*, folgt mit ziemlicher Sicherheit, dass גב״ר ר״ש ועשק ד״לים eine Person bezeichnet, was aber bei der jetzigen Vocalisation kaum möglich ist, denn der Bedrücker und der Arme sind sonst immer Gegensätze vgl. 29, 13, auch findet sich sonst nie diese Verbindung גב״ר ר״ש, vielmehr wird der Arme immer einfach durch ר״ש bezeichnet. *Berth.* u. A. haben sich freilich zu helfen gesucht, indem sie den V. von einem Statthalter verstanden, der rasch reich werden will oder auf einen Unbemittelten bezogen, der zur Herrschaft gekommen ein noch schlimmerer Tyrann sei als ein Reicher, aber diese Beschränkung erträgt das גב״ר unsers Verses nicht, auch bezeichnet ja ר״ש nicht den, der noch nicht reich ist, sondern den völlig Unbemittelten und aller Hilfsmittel beraubten, der, wie *Hitz.* bemerkt, im Orient am allerwenigsten zur Herrschaft kam. Es bleibt daher nichts übrig als ר״ש = רא״ש zu vocalisieren oder geradezu das letztere zu lesen (*Hitz. Del.*). Wegen des ו vor עשק wird man dann freilich ר״ש nicht als Genit. mit גב״ר verbinden dürfen (*Hitz.*) sondern vielmehr in ר״ש eine appositionelle Bestimmung sehen müssen: *ein Mann, der ein Haupt und Bedrücker der Geringen ist.* Zu dem Vergleich in [b] siehe den Gegensatz Ps. 72, 1 ff. Die von *Berth.* versuchte Uebers.: *so dass kein Brod da ist*, ist sprachlich unzulässig. Die Uebersetzung der LXX *ἀνδρεῖος ἐν ἀσεβείαις* = גִּבּ״ר רֶשַׁע beruht vielleicht nur auf Vermuthung, indem diese ebenfalls sich an ר״ש stiessen. — V. 4. *Die das Gesetz bewahren, entrüsten sich über sie* die Frevler; vgl. zu dem Singul. רש״ע V. 1. — V. 5. *Die Männer der Bosheit* (6, 24) *verstehen nicht das Recht* vgl. 29, 7 eben weil sie dadurch, dass die Sünde ihnen gleichsam

zur andern Natur geworden ist, alles sittliche Urtheil verloren haben; *die aber Jahve suchen*, *verstehen Alles*, was zur Beurtheilung des Rechtes in Betracht kommt. Vgl. Qoh. 8, 5. 1 Cor. 2, 15. 1 Joh. 2, 20. — V. 6. Ganz ähnlich ist 19, 1. Der Dual דרכים Sir. 2, 12 nach עִקֵּשׁ wie V. 18 nach נעקש: *der Verkehrte des Doppelweges* ist gemäss [a] wohl der, welcher auf dem krummen Wege geht, aber auf dem geraden zu gehen vorgiebt. — V. 7. *Ein einsichtsvoller Sohn*, der als solcher seinem Vater Freude und Ehre bringt, 29, 3. 10, 1. *Wer mit Schlemmern* (23, 21) *Gemeinschaft* hat (13, 20) und mit ihnen ein wüstes gesetzloses Leben führt, *beschimpft seinen Vater*. — V. 8. *Wer sein Vermögen mehrt durch Zins und Wucher, für einen, der Armen Liebe erweist, sammelt er es*, denn sein Vermögen bleibt ihm nicht und so sammelt er nicht für sich. *Ew. Berth.* u. A. wollten לחונן als Inf. Po. fassen, aber dann wäre über den, welcher Liebe erweist, nichts ausgesagt und gerade darauf kommt es doch an hervorzuheben, dass nicht er sondern ein Anderer es thut, man nimmt חונן daher wie 14, 31. 19, 17 als Part. Qal. נשך und תרבית vgl. Lev. 25, 35 ff. sind wohl so unterschieden, dass jenes den Zins vom Capital, dies den von Naturalien bezeichnete. — V. 9. *Wer sein Ohr entfernt nicht zu hören Unterweisung, dessen Gebet auch ist ein Gräuel*. Vgl. 15, 8. Ps. 109, 7. — V. 10. *Wer Redliche irre leitet auf bösen Weg* (רע wie 6, 24) *in seine eigne Grube fällt er hinein* (26, 27), *und die Unschuldigen* (2, 21) *erben Gutes*. — V. 11. בעיניו *nach eignem Urtheile* aber nicht in der That. *Und ein verständiger Armer forscht ihn aus* (18, 17). — V. 12. Die Gerechten frohlocken, wenn die gute Sache siegt und das Recht herrscht. In diesem Falle ist *gross der Schmuck*, worin die allgemeine Freude zum Ausdruck kommt, weil sie und das ganze Volk 29, 2 ihre Freude nicht zu verbergen brauchen. *Und wenn sich erheben Frevler* (V. 28) *werden Menschen gesucht* vgl. V. 28, denn jetzt halten sie sich in ihren Häusern verborgen, weil sie nur da ihre Person und ihre Habe gesichert glauben. Vgl. V. 28 c. 29, 2. — V. 13. Erklärung des Spruches giebt Ps. 32. Bei *wer bekennt und lässt* ergänzen wir *seine Sünden* aus [a]. — V. 14. מפחד תמיד ist der *welcher stets in Scheu lebt* und sich hütet gegen Gottes Willen zu handeln; das Gegentheil ist בּוֹטֵחַ 14, 16, hier der *welcher sein Herz hart macht* (Ps. 95, 8), vgl. V. 26 בוטח בלבו und 29, 1 מקשה ערף. Vgl. 17, 20. — V. 15. *Ein brüllender Löwe* 19, 12 *und ein* nach Beute *gieriger Bär ist ein frevelhafter Herrscher über armes Volk*. — V. 16. Am leichtesten mit *Ewald: o Fürst arm an Einsicht und reich an Bedrückung, wer unrechten Gewinn hasst wird lange Leben*, du hast also keine Aussicht auf langes Leben. Qri שֹׂנֵא, Ktib entweder als Plural שֹׂנְאֵי, oder als Singul. mit dem i der Verbindung im stat. constr. שֹׂנְאִי. Zum Subj. im Plur. u. Präd. im Sing. vgl. 27, 16. — V. 17. *Ein Mensch niedergedrückt* vgl. Jes. 38, 14 *vom Blute einer Seele*, von einem Morde, den er begangen hat, *flieht bis zur Grube* d. i. er findet nirgend Ruhe, bis ihn der Tod ereilt hat, *nicht soll man ihn halten* d. h. man soll nicht versuchen, ihn dem Gericht, dem er verfallen ist, zu entziehen, oder seiner

innern Unruhe abzuhelfen suchen, da sein Geschick ihn doch ereilt (*Del.*). Eine Einschränkung der Blutrache will der Spruch schwerlich geben, wie *Umbr.* und *Kamph.* meinen, die hier die Mahnung finden: man möge den Mörder nicht aufhalten resp. ergreifen. Hinter diesem Verse haben LXX ein Plus, das ihrer Uebersetzung von 29, 17. 18[a] entspricht. — V. 18. הולך תמים Ps. 15, 2. דרכים vgl. V. 6. באחת kann nicht heissen: er fällt *auf einem* von den zwei Wegen, so dass die Schlauheit, mit welcher er bald den einen bald den anderen Weg wählt, ihm nichts hilft. (*Berth.*), denn einmal ist דרך fast durchweg Masc. und sodann passt diese Auffassung auch kaum zu der oben V. 6 gegebenen Erklärung der Redensart עקש דרכים resp. נעקש, man wird daher באחת entsprechend aram. בְּחֲדָא am besten übersetzen „mit einem Mal", wie *Del.* und *Fleisch.* und unter den Aelteren besonders *Schult.* erklärt haben. — V. 19. Fast ganz so wie 12, 11, nur dass hier durch die Worte: *er wird satt an Armuth* der Gegensatz noch deutlicher hervortritt. — V. 20. Aus [a] geht hervor, dass *wer eilig ist um reich zu werden* (21, 5. 20, 21) kein איש אמונות (ähnlich 20, 6) ist. לא ינקה 6, 29, *er bleibt nicht schuldlos*, was zugleich die Folge mit einschliesst: er bleibt nicht straflos. — V. 21. [a] kam etwas vollständiger vor 24, 23. *Und um eines Bissen Brods willen sündigt ein Mann*, was schwerlich weitere Ausführung zu [a] ist, denn ein Bissen Brods wäre als Bestechungsgeschenk zu unbedeutend, vielmehr fügt [b] zu dem speciellen Satz in [a] einen allgemeinen hinzu: auch der kleinste Anlass genügt unter Umständen, um einen Menschen von dem geraden Wege abzubringen. — V. 22. *Der Mann mit bösem Auge* 23, 6 ist der neidische und habsüchtige Mann. נבהל (vgl. zu 20, 21) *er überhastet sich nach Vermögen*, sucht rasch es zu erwerben auf unrechte Weise; *und nicht weiss er, dass Mangel ihn überfallen wird.* Vgl. 23, 4. 5. Gegen *Hitz.*, der gestützt auf LXX in [b] חסד lesen will und übersetzt: *Der da hastet nach Reichthum, der scheelsüchtige Mann, er achtet es nicht, wenn Schimpf an ihn kommt*, macht *Del.* mit Recht geltend, dass man, in diesem Fall erwarten müsste איש רע עין נבהל להון. — V. 23 ist אחריי fraglich. Von einem Suff. der 1. Pers. kann keine Rede sein, desshalb fassen die meisten Exegeten אחריי als Adverb = postea, einige wollen auch geradezu אחרי כן lesen. Aber ein derartiges Adverb. lässt sich sonst nicht nachweisen, denn Neh. 3, 30. 31 ist אחרי resp. אחריו zu lesen, Deut. 11, 30 erfordert keine Correctur und Jos. 2, 7 ist wohl אחריי spätere Zuthat (gegen *Hitz.*). Das Richtige ist offenbar אחריי als Nomen mit der Bildungssilbe aj anzusehen, wie לִפְנַי 1 Reg. 6, 10 שֵׂבַי, חוֹרַי. Eine derartige Auffassung beabsichtigen auch die Mas., die אחריי mit אדם verbinden. Zur Erklärung wäre Jer. 7, 24 zu vergleichen, wo es heisst: sie sind לאחור aber nicht לפנים d. h. sie sind in einem Zustand, wo sie nicht vorwärts sondern rückwärts gehen. Demnach ist zu übersetzen: *wer einen rückwärtsgehenden Menschen rügt, wird mehr Gunst finden, als wer glatt macht die Zunge*, durch Schmeicheleien täuscht und nach 29, 5 unglücklich macht den, welchem er schmeichelt. — V. 24. *Wer seinen Vater und seine Mutter bestiehlt* (vgl. 19, 26)

und meint es sei keine Sünde, weil er nur das nehme, was einst doch sein Eigenthum werde, steht auf einer Linie mit dem איש משחית 18, 9. — V. 25. רחב נפש der *von weiter Seele* ist nicht der trotzige stolze Mann = רחב לב 21, 4 (*Berth.*), sondern der Habgierige vgl. Jes. 5, 14. Hab. 2, 5. *Er schürt Streit an* (29, 22) und richtet sich dadurch zu Grunde, wie aus ᵇ hervorgeht vgl. 15, 18ᵃ. *Der auf Jahve vertrauende* ist der geduldige ihm sein Recht anheimstellende Mann. ידשן vgl. zu 11, 25. Zu ᵇ vgl. 16, 20ᵇ. 29, 25ᵇ. — V. 26. Zu בוטח בלבו vgl. V. 14 c. 14, 16. *Er wird gerettet* weil er Jahve vor Augen hat und ihm vertraut. — V. 27. Zu ᵃ vgl. 11, 24. *Wer verhüllt seine Augen* vor dem Armen und sich unbarmherzig von ihm abwendet, ist *reich an Verfluchungen*, vgl. das Gegentheil V. 20. — V. 28. Zu ᵃ vgl. V. 12ᵇ. *Und wann sie untergehen, mehren sich Gerechte* (29, 2. 16. 11, 10), während die Frevler sich mehren, wenn es ihnen gelingt, ihrer Schlechtigkeit Raum zu verschaffen und die Guten zu unterdrücken, Ps. 12, 9.

Cap. 29. V. 1. *Ein Mann der Zurechtweisungen* d. i. ein Mann, der viele Zurechtweisungen erfährt; מקשה ערף ist nicht Subj. zu איש תוכחות (*Berth.*) sondern vielmehr Appos. zu diesem Begriff und ᵇ bringt das Prädicat: *Ein Mann der Zurechtweisungen, der hart macht den Nacken* d. i. der trotz alledem unbeugsam bleibt und weiter seine verkehrten Wege wandelt, *wird plötzlich zerschellen, ohne dass eine Heilung da ist.* Zu ᵇ vgl. 6, 15. 13, 18. 15, 10. — V. 2. *Wann sich mehren die Gerechten*, nach 28, 28 = wann untergehen die Frevler, *freut sich das Volk. Wann herrscht Frevler, seufzt das Volk*, vgl. 28, 12. 28. — V. 3. Zu ᵃ vgl. 10, 1. *Wer mit Huren Umgang hat* (28, 7), *bringt durch sein Vermögen* und betrübt dadurch seinen Vater. — V. 4. יעמיד *er macht bestehen* 1 Reg. 15, 4, das Gegentheil ist in ᵇ *er zerstört es. Der Mann der Geschenke* ist der ungerechte Herrscher, welcher Geschenken zu Liebe das Recht beugt. Vielleicht aber denkt man bei תרומה richtiger an eine Abgabe vgl. Ez. 45, 13 ff., also: *ein Mann der Abgaben* (*Rosenm. Hitz.*) d. i. der viele Abgaben auferlegt. — V. 5. מחליק = מחליק לשון 28, 23. In על bei מחליק liegt schwerlich der Gedanke, dass der Schmeichler voll feindseliger Absichten gegen den Nächsten erfüllt ist (*Berth.* u. A.) sondern על steht im Sinn von אל, Ps. 36, 3, beide wechseln ebenso bei השכיל vgl. Ps. 41, 2 etc. und Prov. 16, 20. Mit Recht macht *Hitz.* darauf aufmerksam, dass das, was 5ᵇ aussagt, auch ohne vom Schmeichler beabsichtigt zu sein, eintritt: achtet der Nächste auf die Schmeicheleien und handelt darauf hin, so werden diese naturnothwendig zum Netze, in dem er sich verstrickt. *Ein Netz spannt er aus über seine Schritte* und bringt ihn so zum Fallen, vgl. 26, 28ᵇ. — V. 6. *Ewald* verbindet mit vielen Auslegern das Adject. רע mit מוקש, so dass מוקש רע = רע מוקש 12, 13 sein soll; allerdings scheint bei der Auffassung: *im Vergehen eines bösen Menschen ist ein Fallstrick* das Adject. רע überflüssig zu stehen, und daher empfiehlt sich die Verbindung: *ist ein böser Fallstrick* wenigstens auf den ersten Anblick. Aber dagegen spricht die Stellung רע מוקש entschieden vgl.

12, 13; und da auch der צדיק sich eines פשע schuldig machen kann, so muss איש רע den Gegensatz zu צדיק bilden und der Sinn dieser sein: *im Vergehen eines bösen Mannes ist ein Fallstrick, aber der Gerechte wird jubeln und sich freuen*, nicht über das Vergehen sondern darüber, dass trotz des Vergehens, welches Gott ihm vergeben kann Ps. 32, 5. 51, 3, er doch nicht gleich zu Falle kommt, vielmehr sich dauernden Glücks erfreut. Die Form יָרוּן ist auffallend; nach *Schultens* Vorgange denkt man an eine Wurzel ران *siegen;* so *Umbr.*: *der Fromme aber siegt.* Eine derartige Heranziehung des Arab. ist unnöthig, יָרוּן hat seine Analogie an יָרוּץ Jes. 42, 4 vgl. *Ges.* § 67 Anm. 9. *Ew.* § 138 a. 114 a. רנן neben שמח kommt häufiger vor z. B. Sach. 2, 14. Ps. 35, 27. Beachtenswerth ist die von *Del.* angeführte Conject. *Pinskers* (Babylonisch-Hebräisches Punctationssystem S. 156), der in [a] בְּפֶשַׂע und in [b] יָרוּץ st. יָרוּן lesen will: *Auf Schritt und Tritt des bösen Menschen liegen Fallstricke, der Gerechte aber läuft und freut sich* d. h. er läuft freudig den ihm vorgezeichneten Weg. Unsere Lesart in [a] wird durch 12, 13 geschützt, dagegen empfiehlt 4, 12 vgl. 18, 10 die Conject. in [b]. Lässt sich auch bei der vorhandenen Lesart ein Sinn gewinnen, so ist der Gegensatz zwischen [a] und [b] doch kein völlig klarer, auch vermisst man ungern eine Angabe über die Ursache der Freude, diese Schwierigkeiten fallen bei der Conj. fort. — V. 7. *Es erkennt der Gerechte das Recht der Armen* vgl. 12, 10, *der Frevler nicht versteht er Kenntniss*, aus der für ihn die Einsicht in das Recht der Armen, in das, was man ihnen schuldig ist, hervorginge. LXX haben 7[b] zweimal übersetzt, indem sie einmal רש st. רשע lasen. — V. 8. *Männer des Spottes* (Jes. 28, 14) *blasen an die Stadt* 26, 21 (der bildliche Ausdruck ist vom Anblasen des Feuers Ez. 21, 36 hergenommen), *aber Weise beruhigen Zorn.* — V. 9 machen *Schult. Chr. B. Mich. Umbr. Ew. Elst.* u. A. auch in [b] den איש חכם zum Subj., aber mit Recht ist diese Auffassung von *Berth. Hitz.* u. A. verworfen, denn das Auffahren und Lachen passt nicht für den Weisen, man wird daher in [b] den Thoren zum Subj. machen müssen und zwar auch in ואין נחת, wofür *Del.* auf Qoh. 9, 17 verwiesen. Die erste Vershälfte bildet wie V. 1. 21 einen Satz für sich, doch würde die Constr. einfacher sein, wenn man נִשְׁפָּט liest, so dass dadurch ein hypothet. Satzverhältniss zum Ausdruck käme. Demnach ist zu übers.: *Rechtet ein weiser Mann mit thörichtem Manne, so braust der auf oder lacht und keine Ruhe ist da* d. h. er kommt nicht dazu den andern ruhig anzuhören. — V. 10 ist die Auffassung von [b] zweifelhaft. Unmöglich kann בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ sein: das Leben suchen, um es zu retten (*Berth.*) oder liebend die Seele suchen, wofür man sich auf Ps. 142, 5 berufen hat (*Kamph.*), aber diese Parallele ist nicht treffend, da es sich dort um דרש לנפש handelt und gegen jene Erklärung ist der Sprachgebrauch des A. T., nach dem der Zweck von בקש נפש immer ist, das Leben zu vernichten, nicht aber es zu retten oder zu rächen, welche Erklärung ebenfalls versucht ist, im letzteren Sinn steht בקש דם oder דרש נפש. Gehen wir von der sonstigen Be-

deutung von בקש נפש aus, so bleiben nur zwei Möglichkeiten, den jetzigen Text zu erklären: entweder sieht man ישרים als dem אנשי דמים entsprechend an und macht es zum Subj. in יבקשו, so dass dann das Suff. in נפשו in distributivem Sinn sich auf אנשי דמים bezieht, oder man sieht ישרים als absolut voraufgestellten Begriff an, der im Suff. von נפשו wieder aufgenommen wird und Subj. in יבקשו ist dasselbe wie in [a]: *Blutmenschen hassen den Schuldlosen und Redliche — solches Leben suchen sie.* Gegen jene Auffassung ist mit Recht geltend gemacht, dass eine derartige an אנשי דמים geübte Execution nicht recht für die ישרים passen will. Für die zweite schon von *Lutz* vertretene Auffassung führt *Del.* an einerseits, dass תם und ישרים sinnverwandte Begriffe sind, also dieselben Personen damit gemeint sein werden, und andrerseits dass der Ged.: „Blutmenschen hassen den Schuldlosen" ein unvollendeter ist, das thut der Gottlose überhaupt, man erwarte einen Gedanken, wie ihn 10[b] nach dieser Auffassung giebt, dass eben gegen Redliche sich ihre Blutgier richtet. Zur Stellung der Satztheile in 10[b] vgl. *Ges.* § 145, 2. Zu אנשי דמים vgl. Ps. 5, 7. Zum Inhalte vgl. z. B. 12, 6. 14, 3[b]. *Hitz.* will וְלַשְׁמִּים lesen st. ישרים: *und suchen sein Selbst zu vereinsamen*, aber weder findet sich das Hiph. von שמם in dieser Bedeutung, noch macht die Stellung des Inf., für die gar kein Grund vorliegt, sowie seine Losreissung vom Obj. diese Conject. wahrscheinlich. — V. 11. *Seinen ganzen Zorn schüttet ein Thor aus, und ein Weiser wird zuletzt*, nachdem der Zorn ausgeschüttet ist, *ihn besänftigen.* באחור nur an dieser Stelle. *Del.* denkt in [b] an die Beschwichtigung des eignen Unmuths des Weisen und übers.: באחור *im Hintergrund* d. i. im Innern, wie schon *Syr. Trg.* Zu שבח vgl. Ps. 89, 10. 65, 8. — V. 12. *Alle seine Diener sind Frevler* weil sie dem Beispiele des Herrschers folgend gar bald mit Lug und Trug sich abgeben werden vgl. Sir. 10, 2. — V. 13. Dass איש תככים einen *reichen Mann* bezeichnet, geht aus רש und 22, 2 hervor; תככים ist Plur. von תֹּךְ *Bedrückung;* Mann der Bedrückungen kann der Reiche, der den Armen quält z. B. durch Zinswucher, genannt werden; *Ewald* nimmt ohne weiteres תֹּךְ in der Bedeutung *Zins*, vgl. נשך, und übersetzt *Zinsherr. Wer erleuchtet beider Augen ist Jahve*, so ungleich sie auch sonst sein mögen, die Fähigkeit zu sehen wie ihr ganzes Leben vgl. Ps. 13, 4. 38, 11 haben sie von demselben Gott, dem sie darum auch Rechenschaft zu geben haben von ihrem Thun. In 22, 2[b] war nur davon im Allgemeinen die Rede, dass Gott sie alle beide gemacht hat. — V. 14. Vgl. 20, 28. 25, 5. — V. 15. *Ruthe und Zurechtweisung giebt* den Knaben *Weisheit*, 23, 13. 13, 24, *und der freigelassene* Ij. 39, 5 d. i. keinem Zwang unterworfene, durch keine Strafe eingeschränkte *Knabe bringt Schande seiner Mutter*, 10, 1. 17, 21. — V. 16. Zu [a] vgl. V. 2. Weil jedoch aller Frevel nothwendig dem Gericht verfällt, werden die Gerechten mit Freuden ihren d. i. der Frevler Sturz sehen. — V. 17. Zu [a] vgl. 19, 18. ויניחך *so wird er dich erquicken*, deine Sorgen und deinen Unmuth beruhigen; *und Leckerbissen geben deiner Seele*, ein biblischer Ausdruck zur Bezeichnung der Wonne und Freude, welche dem Vater durch den Sohn

werden. — V. 18. *Wenn Offenbarung fehlt,* wenn keine Propheten da sind, die das Volk leiten, *wird zügellos das Volk; bewahrt es aber Unterweisung, heil ihm!* Die meisten Exegeten verstehen תורה von dem mosaischen Gesetz im Unterschied von der prophetischen Offenbarung, dies Gesetz sollte Norm und Richtschnur für das Volk sein, wenn es prophetische Offenbarung entbehrte (*Berth.* u. A.), aber nichts berechtigt zu dieser Auffassung, תורה ist göttliche Unterweisung, sei es dass sie durch den Mund der Propheten (Jes. 2, 3 etc.), sei es dass sie durch ein geschriebenes Gesetz vermittelt ist. Der Gedanke ist also: Während ein Volk ohne prophetisches Wort und den Gehorsam gegen dasselbe zu Grunde geht, weil alle Bande der Zucht und Sitte sich auflösen, hat dasselbe Gedeihen, wenn es im Gehorsam gegen Gottes Weisung steht. אַשְׁרֵיהוּ = אַשְׁרֵהוּ neben אַשְׁרָיו 14, 21. 16, 20. — V. 19. *Durch* blosse *Worte wird ein Sclave nicht zurechtgewiesen, denn er versteht es, handelt aber nicht darnach.* Mit Unrecht erklärte *Berth.*: *denn merken wird er es,* dass es nicht zu Schlägen kommt, denn dieser Gedanke hätte angedeutet werden müssen, da er aus dem Vorhergehenden sich nicht ergänzen lässt. מענה ist nicht bloss *die Antwort* sondern wie ענה zugleich ein Entsprechen, Willigsein bezeichnet vgl. Hos. 2, 23 f. so ist eine derartige Bedeutung auch für das Subst. möglich, so dass also eigentlich zu übersetzen ist: *und nicht ist ein Entsprechen* d. h. der Sclave versteht wohl, was man ihm sagt, aber er kümmert sich nicht darum. — V. 20. Fast ganz so wie 26, 12, wo dasselbe von dem sich weise dünkenden gesagt war. Hier ist איש אץ בדבריו nicht mit dem dort genannten חכם בעיניו identisch, sondern der Gegensatz ist ein etwas anderer: Dem sich übereilenden Sir. 9, 18 steht der כסיל d. i. der geistig schwerfällige gegenüber, für ihn ist mehr Hoffnung als für jenen. — V. 21. פנק nur hier, häufig im aramäischen: *wer verzärtelt von Jugend an seinen Sclaven.* Fraglich ist in b מנון, das schon die Uebersetzungen nicht mehr verstanden zu haben scheinen, denn dass LXX und *Syr.* wirklich einen andern Text vor sich gehabt, ist fraglich, vielleicht haben sie dies מנון von אנן abgeleitet. Jedenfalls lässt sich schwerlich mit irgend einer Berechtigung auf Grund der Verss. mit *Hitz.* מָנוֹר lesen, was aus מנוד־ראש Ps. 44, 15 verkürzt sein soll. Die Rabbinen haben מנון meist von נון Ps. 72, 17 abgeleitet und נין = בֵּן genommen: *schliesslich will er Sohn sein.* Aber dabei wird man der Nominalbildung nicht gerecht, desshalb übersetzt *Del.* מנון durch *Brutstätte,* als Subj. in b sieht er wie in a den Verzärtelnden an und אחריתו ist ihm das nach Nominalsatzweise den folgenden Satz als sein virtuelles Prädic. einführende Subj.: *Es verzärtelt einer von Jugend auf seinen Knecht und sein* (dieses Verzärtelnden) *Ende ist: er wird eine Brutstätte werden* was *Del.* also erklärt: Der Hausherr ist mit seinem Hause zusammengedacht und der Knecht als ein solcher, welcher, mannbar geworden, seinen Herrn mit ילידי בית beschenkt, die ebenso verzogene Rangen sind, als er selbst durch die Verzärtelung seines Herrn geworden ist. Aber diese Auffassung ist schwerlich haltbar, ist es an sich schon bedenklich einen Menschen eine Brutstätte zu

nennen, so tritt hier noch die Schwierigkeit hinzu, dass ohne nähere Bestimmung מנון schwerlich verständlich sein dürfte. Die sprachlich befriedigendste und auch sachlich genügende Erklärung wird bei der von *Ew.* angedeuteten Auffassung gewonnen, nur wird man מנון vielleicht weniger mit مَنُون zusammenstellen dürfen, denn das bezeichnet vielmehr den, der einem andern seine Wohlthaten aufrückt, richtiger hat man an das Aethiop. መነነ mit *Ew.* zu denken, das die Bedeutung: repudiare, nihil aestimare hat, davon ist ምኑን rejectus, reprobatus und መናኒ repudians, spretor. Danach kann kein Zweifel darüber möglich sein, dass מנון den Undankbaren oder den Verächter bezeichnen kann, wird doch diese Bildung mehrfach benutzt, um das Intensivum eines Partic. auszudrücken vgl. עָשׁוֹק. Ob man אחריתו = באחריתו oder aber wie *Del.* fasst, ist für den Sinn unerheblich. Demnach ist zu übersetzen: ***Wenn einer von Jugend auf seinen Knecht verzärtelt, wird er schliesslich ein Verächter*** oder ***Undankbarer*** d. h. er wird schliesslich alles Verständniss dafür verlieren, dass das, was er empfängt, eine Gabe der Liebe ist, die zu fordern er nicht berechtigt ist. Das von *Berth.* bevorzugte מדון giebt einen im Zusammenhang zu matten Sinn. — V. 22. [a] fast ganz wie 15, 18 vgl. 28, 25. בעל חמה wie בעל אף 22, 24. ***Ist reich an Vergehen*** vgl. רב 28, 20. 27. — V. 23. Zu [a] vgl. z. B. 25, 6f. Zu [b] vgl. 16, 19. 11, 16. — V. 24. ***Wer mit dem Diebe theilt, hasst die eigene Seele, die Beschwörung hört er und nicht zeigt er an*** den Diebstahl. [b] ist aus Lev. 5, 1 vgl. zu Jud. 17, 2 deutlich; wer, wenn er אלה d. i. nicht *Fluch* (*Berth.*) sondern ***Beschwörung*** des Richters, die Wahrheit zu sagen hört, den ihm bekannten Dieb nicht anzeigt, ladet sich eine schwere Schuld auf. — V. 25. ***Das Zittern vor Menschen*** (vgl. Deut. 1, 25) möglich aber auch: die Furcht resp. das Zittern, was Menschen verursachen, ***bringt Fallstrick***, insofern Furcht, die Menschen zu beleidigen, Veranlassnng giebt Unrecht zu thun; wer hingegen ohne Menschenfurcht ***Jahve vertrauend*** recht handelt, ***wird*** von Gott ***beschützt*** vgl. 18, 10. Hiernach ist — V. 26 deutlich: ***Viele suchen das Antlitz eines Herrschers***, streben in seine Nähe und Gunst zu kommen durch Nachgeben und Schmeicheleien 19, 6, ***aber von Jahve allein ist das Recht des Mannes*** Jes. 49, 4, er allein entscheidet über sein Geschick, wesshalb man sein Antlitz mehr suchen muss als das des Königs. — V. 27. ***Des Gerechten Abscheu ist ein Ungerechter, des Frevlers Abscheu wer gerade*** 2, 7. Ps. 37, 14 ***wandelt*** vgl. 28, 4. 11, 20.

V. Cap. XXX.

V. 1. Die Ueberschrift ist nach der Punctation unserer Textesworte so aufzufassen: ***Worte des Agur des Sohnes Jaqe, der prophetische Spruch, der Ausspruch des Mannes für Itiel*** (kommt als Eigenname noch einmal Neh. 11, 7 vor), *für* ***Itiel und Ukal.*** Vgl.

über diese Ueberschrift *Einleitung* § 2. Auf das dort Gesagte uns beziehend, wiederholen wir hier nur, dass die Ueberschrift bis zu dem Worte הגבר geht, und dass der erste Spruch von den elf durch diese Ueberschrift eingeführten mit den Worten לאיתי אל לאיתי אל ואכל beginnt.

1. V. 1—6. Der Verf. beginnt mit dem Bekenntnisse, dass er sich umsonst abgemüht habe Gott zu ergründen V. 1, umsonst, denn Einsicht, wie sie Menschen wohl haben sollten und könnten, hatte er nicht, darum kam er auch nicht dazu, dass er sich hätte Erkenntniss Gottes zuschreiben können. V. 2. 3. Drängen sich doch dem, der über Gott und sein Wirken nachdenkt, gleich so viele Fragen auf, die unbeantwortet bleiben müssen! V. 4. Daher will er nicht mehr grübeln, sondern einfach an Gottes Offenbarung festhalten und im Glauben an ihn Ruhe finden; diese Offenbarung sei rein und vollendet; füge desshalb ihr nichts hinzu, damit Gott dich nicht strafe und du nicht als ihr Verfälscher dastehest. — V. 1. Wir punctiren לָאִיתִי אֵל *ich habe mich abgemüht, o Gott*, vgl. *Einleitung* § 2. Die Wiederholung der Worte bezeichnet die anhaltende qualvolle Beschäftigung. ואכל führt offenbar die Folge von לאיתי ein, aber wie ist das Wort zu lesen? Das masorethische וְאֻכָל ist unmöglich, weil es keinen in den Zusammenhang passenden Sinn giebt, das Folgende setzt eben voraus, dass sein Abmühen keinen Erfolg hatte, andrerseits aber וְאֻכָל zu lesen und dies fragend zu fassen (*Geiger*), ist ein bedenkliches Mittel, das nur im äussersten Nothfall in Betracht kommen könnte. *Hitz.* wollte וָאֵכַל lesen, ein Impf. von כלל = كَلَّ *stumpf sein*, doch findet sich diese Wurzel im Hebr. nicht. Das Richtige ist offenbar mit *Dahler*, *Mühl. Zöckl. Del.* u. A. zu lesen: וָאֵכֶל. Impf. zu כלה: *und ich bin hingeschwunden*, wozu *Del.* Ps. 84, 3. 143, 7 vergleicht. Getrieben von der Sehnsucht seines Herzens Gott zu erforschen, ihn nach seinem Wesen und Walten zu erkennen, stellte er alle seine Kräfte in diesen Dienst, aber er kam doch nicht zum Ziel sondern verzehrte nur seine Kräfte im Dienste dieser Aufgabe. — V. 2. *Denn ein unvernünftiges Thier bin ich, kein Mann, und nicht ist Einsicht der Menschen mir* d. h. Einsicht, wie die Menschen sie haben sollten und könnten, hat er nicht, desshalb kommt er sich wie ein unvernünftiges Thier vor, kein Wunder drum, wenn das Resultat seines Abmühens kein anderes war als das V. 1^{b} angegebene. Die meisten fassen מן in מאיש comparativ: *denn dümmer bin ich als irgend einer,* aber schon diese Uebers. (*Kamph.*) zeigt, dass man in diesem Fall מִכָּל־אִישׁ erwartete und übers. man: *dümmer als ein Mensch* (*Ew.* u. A.) so fragt *Hitz.* mit Recht, ob denn Dummheit eine constitutive Eigenschaft des Menschengeschlechts ist, dem in ^{b} בינה zugeschrieben wird, vielmehr steht מן in negativem Sinn wie Jes. 52, 14. — V. 3 bezieht sich למדתי nicht auf ein dem vergeblichen Abmühen vorausgehendes Lernen, sondern der Vers will sagen, dass er unter dem Ringen nicht zu solcher Weisbeit gelangt ist, dass er Erkenntniss des Heiligen sich zusprechen könnte. קדשים ist der *heilige Gott* vgl. zu 9, 10. V. 3^{b} ist dem למדתי in 3^{a} untergeordnet, vgl. *Ew.* § 347^{a}.

— V. 4. *Wer stieg zum Himmel empor und stieg herab* auf die Erde, um dort zu wirken? wo ist der geheimnissvolle Gott, der im Himmel thront und auf der Erde wirkt, also hin- und herfährt zwischen Himmel und Erde? *Wer hat den Wind in seine Fäuste gefasst*, so dass er ihn nach Belieben zurückhalten und wehen lassen kann. צרר 26, 8; das *Wasser* ist die obere Wassermasse, welche vom Himmelsgewölbe, wie von einem *Gewande* gehalten wird, so dass sie nicht auf die Erde hinabstürzt, vgl. zu 8, 27f. *Wer hat aufgerichtet alle Enden der Erde* d. h. wer hat die äussersten Grenzen bis zu denen die Erde reicht, festgestellt und bestimmt? *Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes! dass du ihn kennest?* in der Frage liegt: keiner kennt ihn nach seinem Wesen, das ja in dem Namen seinen Ausdruck findet, keiner keunt das Wesen der von diesem Gott ausgehenden Mächte und Wirkungen, wobei etwa an die חכמה als Gottes בן zu denken ist vgl. c. 8. Die folgenden VV. 5. 6 sehen nun *Ew.* u. A. als Abweisung des in den vorhergehenden Versen redenden Religionsspötters an, aber nichts berechtigt zu dieser Auffassung, weder ist irgendwie die Form des Dialogs angezeigt noch tragen 1b—4 diesen Charakter. Die folgenden Verse enthalten einen selbständigen Gedanken, der hier in Anknüpfung an die vorhergehenden die Mahnung enthält, an die geschichtlich gegebene Offenbarung sich zu balten. V. 5 ist offenbar abhängig von Ps. 18, 31, welcher Vers יהוה statt des in den Prov. nur hier sich findenden אלוה bietet. Ist eben Gottes Wort geläutert d. i. zuverlässig und wahrhaftig vgl. Ps. 12, 7. 119, 140, ist er ein Schild für alle, die bei ihm Sehutz suchen, so ergiebt sich daraus von selbst die Aufgabe, an jenes Wort, an ihn sich zu halten. Zu diesen Worten Gottes darf man desshalb auch nichts hinzufügen V. 6, wer etwas hinzusetzt sei es die Forderungen Gottes zu schärfen oder zu èrleichtern etc., der wird vom göttl. Gericht getroffen, Gott wird ihn der Fälschung überführen und als Lügner hinstellen. Der Vers ist abhängig von Deut. 4, 2. 13, 1. הוכיח findet sich nur hier mit dem Obj.; תּוֹסְףְּ ist eine aus תּוֹסֵף entstandene Kürzung, die aber hinten dagessirt ist, da die Aspiration in diesem Fall nothwendig aufgehoben werden muss vgl. *Olsh.* 86a.

2. V. 7—9. Der Erste von den zwei Wünschen, die ihm zn gewähren der Dichter Gott bittet: *Eiteles und Lügenwort halt fern von mir*, wird nicht begründet; der andere: *Armuth und Reichthum gieb mir nicht, speise mich mit dem Brode meines Antheils* (zu חקי vgl. 31, 15. Gen. 47, 22), erhält seine Begründung durch V. 9: reich will er nicht werden, damit der Ueberfluss ihn nicht zum Stolze und zur Verkennung Gottes bringe (vgl. Stellen wie Deut. 8, 12—15. Ij. 21, 14—16); nicht arm, damit er nicht in Versuchung komme zu stehlen und gleichsam mit frevelnder Hand *antaste* (תפש) d. i. sich vergreife an *dem Namen seines Gottes*. Man denkt gewöhnlich an den falschen Schwur bei dem Namen Gottes, um den Diebstahl abzuläugnen und der Strafe zu entgehen, wahrscheinlicher ist, worauf das Folgende führt, an die Entweihung durch Fluch- und Lästerreden zu denken, zu welchen die Noth bisweilen treibt vgl. Jes. 8, 21.

3. V. 10. Das Hiph. תלשן kommt nur hier vor; da die Steigerungsform dieser Wurzel Ps. 101, 5 *verläumden* heisst, so wollten *Ew. Berth.* u. A. dem Hiph. die Bedeutung *zum Verläumder machen, zur Verläumdung reizen* zuschreiben, aber schwerlich mit Recht, denn im nachbiblischen Hebräisch hat das Hiph. ebenfalls die Bedeutung *verläumden*, wie denn auch richtig *Symm. Theod.* vgl. *Hier.* hier übersetzt haben, also: *verläumde nicht einen Knecht bei seinem Herrn, damit er* d. i. der Knecht *dir nicht fluche und du büssest*, denn eine solche קללה eines über derartigen Frevels erbitterten Knechts bleibt nicht ohne Wirkung, ist keine קִלְלַת חִנָּם 26, 2. Um Zusammenhang mit dem vorhergehenden zu erhalten versteht *Ewald* unter dem *Herrn* Jahve, unter dem *Diener* den treuen Verehrer Jahve's, welche Auffassung durch den Inhalt unseres Verses nicht gerechtfertigt wird.

4. V. 11—14. Vier ganz ähnliche Sätze. Jeder steht vereinzelt für sich und zählt eine Sünde auf, welche, weil weit verbreitet zu einer Zeit, als gemeinschaftliche Schuld einer ganzen Generation erscheint. Diesen Sätzen fehlt ein gemeinsames Prädikat, vielleicht dass der Dichter sagen wollte: alle diese sind Jahve ein Greuel oder ähnliches, jedenfalls sind alle Versuche diese Schwierigkeit zu beseitigen, verfehlt. So wollte *Ew.* דור als Vocat. fassen, in welchem Fall man aber den Artikel oder vielmehr הוי erwarten sollte, da die Anrede ohne Folge bleibt; wollte man aber übersetzen: *es ist eine Art die* etc., so könnte man wieder im Anfang יֵשׁ nicht entbehren. V. 11. *Ein Geschlecht was seinem Vater flucht und seine Mutter nicht segnet.* — V. 12. *Ein Geschlecht was rein ist nach seinem Urtheile und doch nicht rein gewaschen ist von seinem Schmutze* (Jes. 4, 4). — V. 13. *Ein Geschlecht, wie hoch sind seine Augen und seine Wimpern wie erheben sie sich!* — V. 14. *Ein Geschlecht dessen Zähne Schwerdter, dessen Gebisse Messer sind, um zu verzehren* (um nach Art der Raubthiere fortzureissen) *Unglückliche von der Erde und Dürftige von den Menschen.*

5. V. 15f. *Die 'Aluqa hat zwei Töchter: gieb her, gieb her! sie drei können nicht satt werden, vier haben nie gesagt, genug! Die Unterwelt und Unfruchtbarkeit des Mutterleibes; die Erde wird nicht satt von Wasser und das Feuer hat nie gesagt, genug!* עֲלוּקָה findet sich im A. T. nur hier, aber die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein, es ist sowohl in der nachbiblischen Sprache als auch im Aramäischen der Name für den Blutegel = arab. عَلَق resp. عَلَقَة vgl. Aboda zara 12b (*Del.*) und das *Targ.* zu Ps. 12, 9, daher übersetzen auch die griech. Uebers. βδέλλη und *Hier.* sanguisuga. Da nun hier von zwei Töchtern der עלוקה die Rede ist, so bleiben die meisten Exegeten nicht bei dieser Bedeutung stehen, sondern sehen in עלוקה zwar nicht, wie der Talmud Aboda zara 17a, die Hölle, wohl aber einen blutsaugenden Dämon, ein vampyrartiges Wesen, wie es die Araber und Perser im غول besitzen, zugleich erinnern sie daran, dass عَوْلَق

wirklich ein Dämonenname ist und der Kamus العَلُوق im Sinn von الغول gebraucht. Freilich haben die Exegeten sich nicht geeinigt, welches die beiden Töchter der ʿAluqa sind, da der vorliegende Text uns darüber im Dunkel lässt. Das kann vom Verf. schwerlich beabsichtigt sein, desshalb haben *Ew.* u. A. vermuthet, dass 15ª: לעלוקה שתי בנות הב הב verstümmelt sei und da nach *Ew.* V. 17 die Anwendung des Spruches enthält, so ergänzt er den V. 15 so: „Blutsaugerin zwei Töchter hat: her! her!" drei sagend: „her, her, her das Blut! das Blut des bösen Kindes!" Das Auge, das des Vaters spottet" etc., aber dadurch werden die offenbar zusammengehörigen Verse 15. 16 auseinandergerissen, wird doch auch V. 16 der Gedanke der Unersättlichkeit noch weiter ausgeführt. Offenbar hat hier *Del.* richtiger gesehen, wenn er darauf hinweist, dass שלוש הנה לא תשבענה noch zu dem verstümmelten V. 15 gehöre, er erinnert daran, dass überall da, wo in unserm Cap. die 3 von der 4 überboten wird, diese durch וְ angefügt wird, was aber hier fehle und dafür spreche, dass mit ארבע וגו׳ ein neuer Vers beginne. Zugleich stimmt *Del.* darin mit *Hitz.* überein, dass die Töchter der ʿAluqa, wie auch schon *Berth.* erkannt hat, שאול ועצר רחם sind, diese Worte sind hinter הב הב einzuschieben und es erklärt sich leicht, wie sie, die im folgenden Verse wieder erscheinen, hier von einem Abschreiber übersehen werden konnten. Demnach lautet V. 15: *Die ʿAluqa hat zwei Töchter: gieb her! gieb her!: die Unterwelt und Verschluss des Mutterleibes, drei sind das, die nicht satt werden.* Dass diese beiden: Unterwelt und verschlossener Mutterleib Töchter der ʿAluqa genannt werden, will offenbar nichts anderes sagen, als dass sie an ihrer Natur theil haben, wie ja derartige Beziehungen oft durch בן resp. בת ausgedrückt werden vgl. קרן בן שמן Jes. 5, 1 etc. Bei dieser Auffassung fällt jeder Grund hin, עלוקה hier in jenem oben erwähnten mythologischen Sinn zu nehmen, der Name, hier vielleicht als nom. propr. und darum artikellos gebraucht doch vgl. *Böttcher* Lehrbuch § 394, dient zur Bezeichnung der personificirten Gier, die Unersättlichkeit, welche auch den beiden andern eignet, tritt uns bei der עלוקה in der höchsten Potenz entgegen und darum ist gerade sie besonders zur Personification dieses Begriffs geeignet. Zur Unersättlichkeit der Scheol vgl. Jes. 5, 14 und zu עצר רחם Gen. 30, 1. שָׁלֹשׁ הֵנָּה ist nicht zu übers.: diese drei, das würde שלש אלה Ex. 21, 11 oder שלשת אלה resp. שלשת האלה 2 Sam. 21, 22 erfordern, vielmehr ist הנה Präd.: *drei sind es, welche nicht gesättigt werden,* durch dies שלוש werden עלוקה, שאול und עצר רחם zusammengefasst. Der nach dieser Auffassung von V. 15 übrig bleibende V. 16 bildet ein in sich geschlossenes Ganze: *Vier sagen nicht: genug! Todtenreich und Verschluss des Mutterleibes, die Erde wird nicht satt vom Wasser und das Feuer sagt nicht: genug!* Es kehrt mit dieser letzten Zeile der Schluss zum Anfang zurück und rundet so den Vers ab. הון ist Ausruf und steht im Accus. entsprechend unserm: vollauf, genug, so auch die Uebersetzungen. Zu unserm Spruch hat schon *Hitz.* die aus der indischen Literatur sich bietende Parallele verglichen: *Nicht*

wird das Feuer satt des Holzes, nicht der Ströme das grosse Meer; nicht der Todesgott aller Lebendigen, nicht der Männer die Schönäugigen vgl. Hitopad. ed. *Lassen* p. 66; freilich der von *Hitz.* gezogene Schluss, dass unser Spruch nach dem Vorbild dieses indischen gemacht sei, dürfte ebenso übereilt sein wie die andere Behauptung, dass עלוקה, dessen gutsemitische Wurzel sich im Syr. wie Arab. findet, sanskrit. Etymologie habe, hat doch auch das Arab. eine Parallele zu V. 16 vgl. *Freytag* Provv. III p. 61 Nr. 347: *Dreies wird von Dreiem nicht gesättigt: Frauenschoss von der Mannheit und Holz vom Feuer und Erdreich vom Regen,* die so zum Ausdruck gekommenen Gedanken sind eben keineswegs so eigenartig, dass der Eine sie vom Andern nothwendig entlehnt haben muss.

6. V. 17. *Ein Auge das des Vaters spottet und gering hält den Gehorsam gegen die Mutter, aushacken* (נָקַר) *werden es die Raben des Baches* (1 Reg. 17, 4) *und fressen werden es die jungen Adler. Ewald* verbindet diesen Vers mit den vorhergehenden zwei Versen und deutet ihn so: „nie genug kann der gegen Aeltern Ungehorsame gestraft werden, als könnten noch nach dem Tode Raubvögel nie genug sein Auge immer aufs neue aushacken." Aber die Unersättlichkeit der Raubvögel tritt gar nicht hervor, während doch bei einer Verbindung mit V. 15f. gerade diese nachdrücklichst hervorgehoben werden müsste. Daher halten wir dafür, dass V. 17, der allein für sich einen abgeschlossenen Sinn giebt, selbstständig dasteht. Das Auge kommt natürlich insofern in Betracht, als sich Seelenzustände und Seelenthätigkeiten in ihm wiederspiegeln und לעג und בוז hier mit ל, während sie sonst oft mit dem Accus. verbunden werden. Zu יקהת mit Dag. forte dirim. vgl. *Ges.* § 20, 2 b.

7. V. 18—20. *Drei Dinge sind es, die mir zu wunderbar sind, und vier — nicht erkenne ich sie: den Weg des Adlers an dem Himmel, den Weg der Schlange über einen Felsen, den Weg eines Schiffes mitten im Meer* (23, 34), *und den Weg eines Mannes bei dem Mädchen. Also der Weg des ehebrecherischen Weibes: es isst* (was deutlich bildlich vom Begeben des Ehebruchs steht), *wischt sich den Mund und spricht: nicht that ich Unrecht!* V. 20 wird durch כן mit den vier in V. 19 genannten Wegen verglichen; in V. 20 wird nun hervorgehoben, dass die Ehebrecherin meinen könne, ihr Thun sei spurlos unmittelbar nach der That verschwunden und biete kein Merkmal dar, an welchem es zu erkennen sei. Demnach muss es auch bei den vier Wegen in V. 19 auf das spurlose Verschwinden und auf die Unmöglichkeit sie zu erforschen ankommen; eben weil der Adler zum Himmel hinan fliegt, die Schlange über den harten Felsen kriechet, das Schiff das Meer durchschneidet, ohne dass eine Spur des Weges, den sie genommen haben, zurückbleibt, sind ihre Wege zu wunderbar für den Verf. und nicht zu erkennen. Der Weg des Mannes bei dem Mädchen bezieht sich auf den geschlechtlichen Verkehr des Mannes mit dem Mädchen. Der Sinn dieses vierten Gliedes kann nicht der sein: man sehe es dem Manne nicht an und könne es nicht nachweisen, ob er Verkehr gehabt habe mit der עלמה, vielmehr muss

der Gedanke sein, dass man es dieser nicht anmerken könne, ob sie mit einem Manne Umgang gepflogen. Der Einwand *Berth.'s*, dass es in diesem Fall nicht דרך איש sondern דרך עלמה heissen müsse, ist hinfällig, auch in den drei vorhergehenden Gliedern ist ja doch der Gedanke nicht der, dass man dem Adler, der Schlange und dem Schiff nicht anmerken könne, welchen Weg sie genommen, sondern der dass am Himmel auf dem kahlen Felsen und auf hoher See keine Spur von denen übrig bleibt, die darüber hingezogen sind, dementsprechend bleibt auch hier nur jene vorher geltend gemachte Auffassung übrig, die auch *Drechsler* der Proph. Jes. I S. 304 vertreten, nur hat dieser darin Unrecht, dass er unsere Stelle als Beweismaterial dafür verwenden will, dass עלמה *die Jungfrau* sei, es ist ein zur Reife gekommenes Mädchen, damit kommen wir auch hier aus nnd *Berth.* hat Recht, dass darauf, ob die עלמה Jungfrau sei oder nicht, hier nichts ankomme. Von der Thatsache dass doch bisweilen die Folgen eines derartigen Umgangs sich herausstellen könnten, sieht der Dichter hier ab, er hat nur die unleugbare Wahrheit vor Augen, dass derartige Sünden sich oft menschlicher Kenntniss entziehen. Diesen Gedanken erläutert der Verf. durch Hinzufügung von V. 20, welcher genau genommen einen in V. 19 nicht einbegriffnen Fall setzt; nicht mit Unrecht hat *Hitz.* vermuthet, dass dieser Vers, der ursprünglich nicht in Aussicht genommen war, ein Anhang sei und auch *Del.* macht darauf aufmerksam, dass der Spruch nicht aussieht, wie ein ursprünglicher Formtheil des Zahlenspruchs.

8. V. 21—23. Der Nachdruck liegt auf dem Vierten. *Unter dreien zittert die Erde und unter vieren kann sie es nicht aushalten: unter dem Sclaven, wenn er das Regiment hat* (19, 10) *und dem Ruchlosen, wenn er Brod genug hat* eigentlich: sich sättigt von Brod (d. i. unter einem reichen Gottlosen, der, weil er vor jeder Noth des Lebens bewahrt gewesen, nun nur um so frecher und frivoler wird), *unter der gehassten Frau* d. i. nicht eine hassenswerthe (*Rosenm.*) sondern eine „die keine Liebe findet und zwar, wie כי תבעל zeigt, beim andern Geschlechte", eine sitzen gebliebene, die, *wenn sie einen Mann kriegt*, nur um so unleidlicher und übermüthiger wird, *und einer Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt*, sie wird nur zu leicht dazu kommen, in übermüthigem Dünkel sich über alle zu erheben.

9. V. 24—28. V. 24. *Vier sind die Kleinen der Erde und doch sind sie gewitzigt weise.* LXX *Syr. Hier.* wollten מֵחֲכָמִים lesen, doch ist unsere Lesart durch Ps. 56, 8 geschützt, das Partic. dient zur Steigerung des חכם etwa: gewitzigter Weise vgl. בָּשֵׁל מְבֻשָּׁל Ex. 12, 9 etc. *Ew.* 313 c. V. 25. *Die Ameisen, kein gewaltig Volk, doch bereiteten sie im Sommer ihre Speise* (6, 8); V. 26 *die Klippdachse* = südarab. ثَفَن, möglich dass daran auch LXX mit ihrem χοιρογρύλλιοι denken, wie denn auch *Aqu. Symm. Theod.* das Wort ebenso Ps. 104, 18 übersetzen, während *Syr.* und *Trg.* das Wort hier und Ps. 104, 18 mit חגם = Kaninchen wiedergeben, ebenso *Hier.* der aber zu Lev. 11, 5 und Deut. 14, 7 choerogryllus hat; vgl. über diesen Klipp-

dachs hyrax syriacus *Riehm* HWB. S. 813 f., ***kein starkes Volk, und doch setzen sie auf Felsen ihre Wohnung*** und beweisen so ihre Klugheit vgl. Ps. 104, 18; V. 27 ***die Heuschrecken haben keinen König und doch ziehen sie zusammt geordnet aus***; חֹצֵץ eigentl. *theilend* nämlich sich selber, daher sich gliedernd vgl. die Beschreibung Joel 2, 7. V. 28 ***die Eidechse kannst du mit Händen fangen und doch wohnt sie in königlichen Palästen***, versteht es doch in die schönsten Wohnungen hineinzukommen. Ob שׂממית oder שׁממית zu lesen ist, ist nicht sicher, vgl. Provv. ed. *Baer* S. 52. Nach LXX *Hier.* ist es die Eidechse, wofür auch ihr arab. Name سَمَاوِيَّة spricht, während in den beiden Talmudstellen, wo das Wort sich findet, die Erklärung zwischen Eidechse und Spinne, wie *Luth.* übersetzt hat, schwankt (***Del.***). Gewöhnlich wird [a] übersetzt: ***mit zwei Händen tastet sie*** (***Schult. Geier, Ges. Ew. Hitz. Berth.*** u. A.), aber nach Analogie der vorhergehenden Verse erwartet man hier eine Aussage über die Kleinheit der Thiere, auch hat תפשׂ, wo es sich sonst mit ביד oder בכף findet, immer die Bedeutung *fangen* oder *packen* vgl. Ez. 21, 16. 29. 29, 7. Jer. 38, 23 (***Del.***). Desshalb ist wohl wie vorher zu übersetzen: Die Eidechse kannst du mit Händen greifen und doch wohnt sie in Palästen eines Königs, ist so gewandt und so klug, um dort sich Eingang zu verschaffen. Vielleicht ist mit ***Mühl.*** und ***Böttch.*** das Niph. תִּתָּפֵשׂ zu lesen, weil man bei der jetzigen Lesart ungern das Suff. zur Wiederaufnahme von שממית vermisst, auch der Zweck des Piel nicht klar ist.

10. V. 29—31. ***Drei sind die schön einherschreiten und vier die schön einhergehen: der Löwe, der Held unter den Thieren und der vor nichts umkehrt*** vgl. Jes. 30, 4; der Satz ולא ישוב setzt die Appos. fort; כל wie oft zur Verstärkung der Negation vgl. ***Ges.*** § 152, 1; ליש findet sich nur noch Ij. 4, 11 und Jes. 30, 6. זרזיר von der Wurzel זרר zusammendrücken, zusammenschnüren also: festgeschnürt in Bezug auf die Lenden d. i. von straffen flinkbeweglichen Lenden vgl. das aram. זריז flink von der aus זרזר abgekürzten Wurzel זרז vgl. ***Ew.*** § 158 a. Die meisten alten Uebersetzungen denken an den Hahn, wofür man sich auf das Arab. صَرْصَر berufen könnte, doch spricht die jüd. Ueberlieferung nicht dafür, nach ihr wäre an eine Rabenart zu denken vgl. Beresch. rabba sect. 65, gegen beides lässt sich aber מתנים, das vom Vogel nicht gesagt werden konnte, geltend machen. Andere wie ***Boch.*** denken an das Ross, für das zweifellos eine derartige Bestimmung passen würde, aber neben ליש und תיש erwartet man hier nicht eine adjectivische Bestimmung ohne Namen des Thieres, desshalb haben viele Neuere nach Vorgang von ***Kimchi***, der an den Jagdhund denkt, die Worte als Bezeichnung des Windspiels angesehen, für das in der That eine derartige charakteristische Bezeichnung den Namen abgeben konnte. תיש ist nicht ***der Widder***, welcher אַיִל heisst, sondern ***der Ziegenbock***, der stolz an der Spitze der Heerde einherschreitet, wie ***Septuag.*** und ***Syrer*** ausdrücklich bemerken. 31[b] hängt

von der Erklärung von אלקים ab. Unmöglich kann אל als Negation gefasst, mit קים zu einem Begriff verbunden sein, hier ist die Schwierigkeit noch grösser wie 12, 28, weil eben קים kein Subst. ist, auch passen derartige Erklärungen: ein König, neben dem kein Bestehen ist (*Kimchi*) oder: ein König, mit dem kein Bestehen resp. bei welchem Nicht-Widerstand ist (*Rasch. Ab. Esr. Luth. Schult. Ew. Berth.* u. A.) schon darum nicht, weil ja der König als מיטיב לכת nach V. 29 hier in Betracht kommt, das gilt auch gegen *Ziegl.* und *Böttch.*, die אֵל und עַמּוֹ lesen wollen: ein König beim Dastehn seines Volks (*Ziegl.*) resp. ein König bei Anfstellung seines Volks (*Böttch.*). *Geiger* (Urschrift S. 62 ff.) sah in אלקים den Namen des Alkimos: Und König Alkimos ihm (nämlich dem geilen und frechen Bocke) entsprechend, nach *Geiger* eine ätzende Persiflage auf die Zeit und den eine Zeit während der Syrerkämpfe zur Herrschaft gelangten Alkimos, eine in jeder Beziehung unhaltbare Erklärung, weder wissen wir etwas davon, dass A. sich den Titel eines Königs angemasst, noch erlaubt der Text diese von *Geiger* gegebene Uebersetzung, noch ist es überhaupt wahrscheinlich, dass in dieser Zeit noch Sprüche in den Kanon kamen, da man dann nicht einsähe, warum Jesus Sirach nicht mehr in den Kanon aufgenommen wurde. Einen befriedigenden Sinn gewährt die schon von *Pocock, Castell. Umbr. Ges.* u. A. vertretene Auffassung, sie sehen in אלקים das arab. اَلْقَوْم das Aufgebot, der Heerbann; *Berth.* hat freilich dagegen geltend gemacht, dass man in diesem Fall wohl قَوْمُهُ erwartete, doch hat *Del.* diesen Einwand mit Recht zurückgewiesen, demnach wäre zu übers.: ***und ein König, mit dem sein Heerbann***, hier an der Spitze desselben zeigt er sich als מיטיב לכת. Freilich bleibt bei dieser Erklärung immer das sprachliche Bedenken, dass wir für einen Begriff, für den im Hebr. mehr als ein Wort zu Gebote stand, einen rein arabischen Ausdruck hätten. Daher verdient die Conj. *Hitz.'s* Beachtung, der אלהים st. אלקים lesen will: ***und ein König, mit welchem Gott ist.*** Jedoch muss zugestanden werden, dass keine der alten Verss. diese Conj. stützt, ja dass auch so nicht alle Schwierigkeiten schwinden, denn man sieht nicht ein, warum nur vom מלך als dem מיטיב לכת die Rede ist, während als Parallelen zu אלקים = القوم immerhin אַלְמֻגִּים, אַלְמוֹדָד, אֶלְגָּבִישׁ herangezogen werden können, auch kann man an andere Arabismen in diesem Cap. erinnern. Vgl. 30, 15. 16. 17.

11. V. 32f. ***Berth.*** fasste unrichtig V. 32 als Versicherungssatz, weil er den Nachsatz vermisste, aber diese Erklärung ist sachlich wie grammatisch unmöglich, denn weder kann „die Hand am Mund" Geberde des Nachsinnens noch auch יד לפה ein zum Vorhergehenden gehöriger Umstandssatz sein: ***indem die Hand an dem Mund ist***, sondern in diesen Worten liegt der Nachsatz vor: ***die Hand an den Mund*** d. i. schweige. Auch der Sinn des Vordersatzes ist vielfach verkannt, indem man זמם *böses sinnen* übersetzte, aber so findet es

sich nie. Schon *Hitz.* hat richtig darauf aufmerksam gemacht, dass נבל und זמם antithetische Begriffe sind, als welche sie auch hier im Satz auftreten und dass, wenn beiderlei Thun zu einer Wirkung zusammentreffen soll, בהתנשׂא nothwendig auch zu זמות gehören müsse, nur darin hat *Hitz.* gefehlt, dass er התנשׂא übersetzt: *in Aufwallung gerathen*, das ist התעבר, vielmehr ist es: *sich erheben*, öfter mit על sich über Jemand erheben Num. 16, 3. Ez. 29, 15; zum Perf. vgl. *Ew.* § 135 c. 355 a. Also: *Wenn du vernunftlos bist, indem du dich erhebst, oder bei Sinnen — lege die Hand an den Mund*, der Sinn kann nur der von *Del.* festgestellte sein: magst du von Thorheit getrieben dich zur Geltung gebracht oder mag dich ruhige Ueberlegung dazu bestimmt haben, in jedem Fall schweige d. h. lass davon ab, persönliche Ansprüche zu reclamiren, denn daraus geht nur Hader hervor, wie V. 33 sagt: *denn Druck der Milch bringt Käse, und Druck der Nase bringt Blut, und Druck* d. i. *Reizung des Zornes bringt Streit.* Dass das letzte, der Streit, hier das Ziel der Rede ist, erkennt man gleich.

VI. Cap. XXXI, 1—9.

V. 1 vgl. die *Einleitung* § 2. Die Mutter verlangt von dem Sohne: 1) V. 2 f. dass er nicht den Weibern seine Kraft gebe; 2) V. 4—7 dass er sich des Weines enthalte, den man zur Kräftigung der Leidenden verwenden solle; 3) V. 8 f. dass er gerecht zu richten willig bereit sei. — V. 2. Durch das dreimalige מה wird die Aufmerksamkeit des Sohnes in Anspruch genommen und die Ermahnung ihm recht ans Herz gelegt. Vielleicht ist die Auffassung von *Kamph.* u. A. vorzuziehen, weil sie mehr der Situation entspricht, auch die andere Fassung nicht mit Unrecht den Vorwurf des Affectirten verdient. Nach dieser Ansicht *Kamph.'s* beginnt die Mutter, die ihrem herzlich geliebten Sohn heilsamen Rath geben will, mit feierlichen Worten, gleichsam mit sich selbst zu Rathe gehend, wie sie dieser schweren Pflicht genügen soll vgl. Jes. 38, 15. Das hier sich findende בר, ברי gehört zum aramäischen Sprachcharakter dieses Stückes. — V. 3. Zu a vgl. 5, 9. Vor b ist אל תתן zu ergänzen: *nicht gieb deine Wege* = handle nicht *um zu vernichten* (למחות Infinit. Hiph.) *Könige*, was heissen könnte: richte nicht dein Abschen darauf, Könige zu verderben oder thue nicht das, wodurch Könige ins Verderben gestürzt werden. Aber dieser gewonnene Sinn passt schlecht zu dem parallelen Glied. Daher wollten *Schult. Umbr.* u. A. den Plur. fem. von מְחָה lesen, was freilich die Lesung לִמְחוֹת zur Folge haben müsste, da der Art. im Stat. constr. nicht bleiben könnte. Aber auch so befriedigt diese Lesart noch nicht, da מחה nicht active sondern zuständliche Bedeutung hat, desshalb lesen *Ges. Ew.* u. A. לְמֹחוֹת, *Mühl.*

לַמְחוֹת und zwar stellen *Ew. Kamph. Mühl.* dies מחה mit מֹחַ *Mark* zusammen: *entmarken*, während die andern bei der gewöhnlichen Bedeutung von מחה stehen bleiben und demnach übersetzen: *Gieb nicht den Weibern deine Kraft und deine Wege den Königsverderberinnen* d. h. mache dich nicht in deinem Thun und Treiben von ihnen abhängig. — V. 4 ist fraglich wegen או. An ein Subst. אַו, dessen stat. constr. אַו vgl. קַו nicht aber אִי wäre (*Ges. Umbr.*), ist schwerlich zu denken, ein derartiges Subst. findet sich sonst nirgends, aber auch mit der Conjunct. אוֹ ist nichts anzufangen, man begriffe nicht, warum dies zu יין gehörige Glied auf diese Weise nachschleppte, mit Recht bemerkt auch *Del.*, dass wir dadurch hier eine geistlose Classification der für Könige verbotenen Getränke erhalten. Desshalb nehmen die meisten Exeget. die Lesart des Qri אי, die aber keinesfalls Abkürzung aus אַיִן sein kann, in diesem Sinn findet sich nicht אִי sondern אִי, auch wäre ja der so sich ergebende Sinn: Fürsten haben keinen Meth, völlig unbefriedigend. Es bleibt schwerlich eine andere Möglichkeit als אֵי wie sonst im Sinne von *wo* zu fassen, so dass die Frage: *wo ist Meth* ein Ausdruck ihres Verlangens nach שכר wäre. Der Sinn ist demnach, dass weder das Weintrinken Sache der Könige sei, noch für die Fürsten es sich zieme nach Meth zu fragen resp. zu verlangen, so *Fleisch. Del.* u. A. Da אַל meist griech. μή entspricht, so fasst man den Vers richtiger nicht als einfache Aussage sondern als Warnung resp. Mahnung. Der Grund, warum לְמוֹאֵל gelesen wird, ist nicht klar, nach *Hitz.* wegen der Nachbarschaft von ל, das zu לְמוֹ erweitert werden konnte, eher weil der Name hier Vocativ ist (*Böttch.* § 498, 21); nach *Del.* soll dadurch der Sinn des Namens „Gott geweiht", „Gott angehörig" (eig. לְמוֹ und אֵל *für Gott*) in Contrast gestellt werden mit der Hingabe an niedrige, sinnliche Lust. Zum Inf. שְׁתוֹ vgl. *Ges.* § 75 Anm. 2. Also: *Nicht der Könige, Lemuel, nicht der Könige Sache sei es Wein zu trinken noch der Fürsten das: wo ist Meth?* — V. 5 bringt den Grund dieser Mahnung. *Damit er*, der einzelne König, *nicht trinke und vergesse, was festgesetzt ist*, was zum חק gemacht ist, *und verkehre* durch das Trinken zu unbesonnenem Thun verleitet *das Recht aller Leidenden*. — V. 6 f. weisen den vorhergehenden VV. 4. 5 gegenüber darauf hin, für wen Meth und Wein gut sei, für die, welche dadurch wenigstens für den Augenblick ihres Unglücks vergessen können. Zu אוֹבֵד einer der im Begriff ist unterzugehen vgl. Ij. 29, 13. 31, 19 und zu מָרֵי נֶפֶשׁ Seelenbetrübte vgl. Ij. 3, 20. 1 Sam. 1, 10. — V. 8 f. kehren wieder zu den von einem Regenten zu übenden Pflichten zurück. *Für den Stummen*, der aus irgend welcher Ursache sein Recht nicht geltend machen kann. חֲלוֹף hat man nicht nach einer dem Arab. entlehnten Bedeutung der entsprechenden Wurzel zu erklären (gegen *Ges. Hitz. Zöckl. Mühl.* u. A.) sondern das Hebr. reicht völlig aus, חלף hat die Bedeut.: die Stelle wechseln, vergehen, dahinschwinden vgl. Jes. 2, 18 (Ps. 90, 5 f.) demnach sind בני חלוף Kinder des Dahinschwindens d. h. nicht solche, deren Eltern dahinschwinden (*Fleisch.*, ähnl. *Raschi*), sondern die, für die selbst חלוף charakteristisch ist,

die dahinschwinden. In V. 9 ist צדק schwerlich = בצדק (*Kamph.* u. A.) sondern Obj., das Resultat seiner richterlichen Thätigkeit soll צדק sein vgl. Sach. 8, 16.

VII. Cap. XXXI, 10—31.

Beschreibung des tüchtigen Weibes in einem alphabetischen Liede, dessen Form es mit sich bringt, dass mosaikartig ein Gedanke an den andern lose angereiht wird. — V. 10. ***Ein tüchtiges Weib*** (12, 4) ***wer findet es!*** d. h. es zu finden gelingt nicht jedem. ***Ferner als Perlen ist sein Preis,*** d. h. schwerer erschwinglich als Perlen, weil eben ein solches Weib Perlen weit an Werth überragt. — V. 11. שלל ***Ausbeute, Gewinn,*** ist nicht Subj., denn dann vermisste man ein לו, vielmehr ist חסר hier trans. wie Gen. 18, 28, Subj. ist בעלה und Obj. שלל. — V. 12. Zu גמל mit zwei Accusatt. vgl. 1 Sam. 24, 18. — V. 13b übers. ***Hitz.: sie arbeitet am Geschäft ihrer Hände***, das ist sprachlich möglich vgl. Ex. 31, 4 aber der so gewonnene Gedanke ist ziemlich nichtssagend, desshalb ist ohne Zweifel die von ***Schult.*** und den meisten vertretene Uebersetzung vorzuziehen: ***sie schafft mit ihrer Hände Lust.*** Zu עשה ohne Obj. = handeln, thätig sein vgl. 13, 16 etc., zu חפץ כפיה vergleicht ***Del.*** Ps. 78, 72, wo den Händen תבונות beigelegt wird. — V. 14. ***Es ist gleich Kaufmannsschiffen,*** weil der Blick eines solchen Weibes nicht an dem nächsten Umkreis haften bleibt sondern auch in die Ferne schweift, überall nach der Gelegenheit suchend einen Vortheil auszuspähen und auszubeuten, daher heisst es in b: ***von fernher bringt es herbei sein Brod.*** — V. 15. טרף ***die Zehrung*** (vgl. das Verb. 30, 8), die, weil sie nach bestimmtem Masse jedem zugetheilt wird, חק (vgl. zu 30, 8) genannt werden kann. — V. 16. ***Es sinnt auf Acker und erwirbt ihn, von der Frucht seiner Hände*** (erwirbt es) ***Weinbergspflanzung*** Ktib נְטַע stat. constr. von נֶטַע Jes. 5, 7, dies נטע empfängt wohl sein Verb. aus ותקחהו. Da נטע כרם jedoch eigentlich nicht unserm ***Weinbergspflanzung*** entspricht, wofür sich vielmehr Mich. 1, 6 מַטָּע כָּרֶם findet, so ist wohl das Qri נָטְעָה zu bevorzugen: ***von der Frucht seiner Hände pflanzt es einen Weinberg,*** der Ertrag der Arbeit giebt dem Weibe die Mittel Edelreben zu kaufen und so ihre Besitzthümer zu verbessern. — V. 17 vgl. V. 25a. — V. 18. ***Es schmeckt dass gut ist sein Erwerb***, und das schmeckend arbeitet es unverdrossen ganze Nächte hindurch um noch mehr zu gewinnen. — V. 19. כישור haben schon die alten Uebers. nicht mehr verstanden vielleicht mit Ausnahme des ***Trg.***, wahrscheinlich ist es der Spinnrocken, d. i. der Stab, an den der Flachs etc. zum Zweck des Abspinnens angelegt wird; פלך ist nach dem Arab. فلكة der Wirtel d. i. der Ring oder Knopf unten an der Spindel, bezeichnet dann aber die Spindel über-

haupt d. i. das Holz, auf das sich der Faden beim Spinnen wickelt (*Del.*). — V. 20 bringt das Motiv dieser emsigen Thätigkeit, des Weibes hilfbereite Liebe allen gegenüber. — V. 21. ***Es fürchtet nicht Schnee*** (die Zeit des Winters) ***für sein Haus***, weil Alle im Hause schöne warme Kleider, welche ***Purpurkleider*** Jes. 1, 18 genannt werden, besitzen. לָבֻשׁ שָׁנִים nicht genitivische sondern accusativische Verbindung wie Ez. 9, 2. 3. — V. 22. מרבדים 7, 16. ***Byssus und Purpur ist sein Gewand*** = es hat die schönsten Kleider. — V. 23. So durch das Weib zu grösserem Ansehen gelangt 12, 4 hat der Mann grossen Einfluss in der Versammlung der Gemeinde. — V. 24. סדין vgl. Jud. 14, 12. 13. Jes. 3, 18 von den meisten mit *σινδών*, wie LXX übersetzen, identificirt, also Zeug aus sindhu, dem Indusland, *Del.* stellt es mit سدن ***herabhängen lassen*** zusammen und übersetzt es durch ***Leibwäsche;*** in der späteren Sprache hat es die verschiedensten Bedeutungen vgl. *Del.* Der ***Kenaʿnite*** ist der phönizische Kaufmann. — V. 25. Zu [a] vgl. V. 17. So von Kraft und Hoheit erfüllt ***lacht es des kommenden Tages*** d. h. sieht es getrost der Zukunft entgegen. — V. 26. תורת חסד ***Unterweisung der Liebe*** d. h. eine solche, die den Charakter der Liebe trägt. Dieser Vers steht in LXX vor V. 25 wie auch im hebr. Text von Thren. 2. 3. 4 ע dem פ folgt. — V. 27. צופיה (Partic. fem.) ***es beachtet die Wege seines Hauses*** = das Thun der Hausgenossen. הילכות ist wohl Schreibfehler für הליכות eig. ***Gänge***. ***Hitz.*** will הִילְכוֹת lesen, einen Plur. zu הֲלָכָה ***Sitte, Gewohnheit,*** doch ist ursprünglich הֲלָכָה gewiss auch nichts als ***Gang, Art und Weise des Gehens*** vgl. ***Trg.*** Prov. 16, 9 (*Del.*). — V. 29. Die V. 28 verheissene Lobrede des Mannes: ***„viel sind der Töchter, die tüchtig wirken, du aber bist höher als sie alle.“*** כֻּלָּן = כלנה wie Gen. 42, 36. — V. 30 f. Der Schluss verlangt von Allen, dass sie in das Lob des tüchtigen Weibes einstimmen: ***Trug ist Anmuth, Eitelkeit ist Schönheit, ein Jahve fürchtendes*** (יראת stat. constr. femin. vom Partic. יָרֵא) ***Weib, das soll gepriesen werden. Gebet ihm von der Frucht seiner Hände*** d. h. nicht: das Lob, das sie nach den offenbaren Früchten ihrer Thätigkeit verdient (***Ew. Berth.*** u. A.), in diesem Fall könnte כבוד nicht entbehrt werden und statt מפרי würde man eher den Accus. erwarten vgl. Deut. 32, 3. Ps. 68, 35; vielmehr ist der Sinn: lasst sie selbst zum Genuss des von ihr geschaffenen Segens kommen, enthaltet ihn ihr nicht vor; ***und preisen mögen es in den Thoren***, öffentlich vor allen Leuten, ***seine Werke.***

DER

PREDIGER SALOMO'S.

ERKLÄRT

VON

D[R]. F. HITZIG.

ZWEITE AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN VON

L[IC]. D[R]. W. NOWACK
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU STRASSBURG I/E.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Nach dem Wunsche der Herren Verleger habe ich meine Bearbeitung Ezechiels unterbrochen, und stelle hier zu *Bertheau's* Auslegung der Sprüche den Prediger. Die Erklärung des Buches ist in derselben Weise, wie die Jeremia's, von mir gehandhabt worden, so dass im Allgemeinen hievon weiter nichts zu sagen sein wird, nur über zwei Dinge sei mir mich auszusprechen verstattet. Im Commentar zu den kleinen Propheten habe ich den Text unpunctirt zu lesen und im Einzelfalle von den Gründen des Vocals und, soweit er den Sinn antrifft, des Accentes mir Rechenschaft zu geben den Anfang gemacht. Wie bei Jeremia, so wurde auch jetzt damit fortgefahren; und es hat die Punctation als vom Verständnisse abhängend, welches im Kohelet den Juden schwerer fiel, denn irgendwo, keineswegs immer die Prüfung bestanden. Dieses Geschäftes entschlugen sich meine Vorgänger, auch die letzten und kundigsten, zu grossem Schaden ihrer Exegese, welche dergestalt guten Theils im Rabbinismus stecken blieb; allein es war eben Dergleichen, wie Lesung des Hebräischen ohne Puncte, vor zehn Jahren noch nicht wieder an der Zeit. Jetzt dagegen ist es eine Hauptaufgabe hebräischer Philologie, der masoret. Gestaltung des A. Test. in allen Stücken und besonders auch seiner Punctation auf den Grund zu gehn; der in dieser Beziehung noch herrschenden unkritischen Sicherheit muss endlich ein Ziel gesetzt werden. Ausführlich zur Sprache gebracht habe ich die Sache in *Zeller's* theol. Jahrbb. (Jahrg. 1844 S. 269 ff.); und ob z. B. bei Gelegenheit von Pred. 2, 12. 9, 2. 10, 10. 12, 10 u. s. w. das alte Lied, es sei die Puncte zu verlassen nicht durchaus nothwendig, von Seiten Derer, welchen die Punctation nothwendig, wieder ertönen wird, will ich ruhig erwarten. — — — —

Zürich, den 11. April 1846.

F. Hitzig.

Vorwort des Herausgebers.

Auch in Bezug auf diese Bearbeitung des Koheleth gilt dasselbe, was in der Vorrede zu der zweiten Auflage des Proverbien-Commentars bemerkt ist: um der Uebersichtlichkeit willen hat der Herausgeber auf Wunsch des Herrn Verlegers darauf verzichtet, sein Eigenthum durch Sternchen oder ähnliche Zeichen zu kennzeichnen, es bleibt ihm daher auch hier die Bitte an seine Recensenten, die erste Auflage zur Vergleichung heranzuziehen. So sehr ich betreffs der Arbeit *Hitzig's* dem Worte *Nöldeke's* zustimme, dass *Hitzig* unter den Neueren am meisten für die Einzelerklärung des Buchs geleistet hat, so habe ich dennoch in nicht wenig Stellen mich der Auffassung *Hitzig's* nicht anschliessen können, die Arbeit der letzten Jahrzehnte ist eben nicht vergeblich gewesen, namentlich hat *Delitzsch* durch stärkere Heranzichung der nachbiblischen Sprache der Erklärung unsers Buches wesentliche Dienste geleistet. — Auch in der Aufhellung der historischen Beziehungen des Kohelet, worüber sich *Hitzig* an zweiter Stelle in obigem Vorwort aussprach, habe ich ihm nicht folgen können, und mich daher entschliessen müssen, die Einleitung mit Ausnahme weniger Sätze in den §§ 1. 2 neu auszuarbeiten. Dass ich einzelne Fragen nicht mit Sicherheit zu beantworten wagte vgl. § 2 und manche exegetische Schwierigkeit nicht zu meiner eigenen Zufriedenheit zu lösen vermochte, wird dem nicht auffallend erscheinen, der mit den hier obwaltenden Schwierigkeiten vertraut ist. So wünschenswerth es mir auch erschien, eine Uebersicht über die Literatur zu geben, so habe ich doch mit Rücksicht auf den grossen Umfang derselben davon abstehen müssen, da der vorliegende Band schon ohnehin die Bogenzahl der ersten Auflage überschritten hat. Der Commentar von *Plumbtre:* Ecclesiastes or The Preacher. Cambridge 1881 ist leider erst so spät in meine Hände gekommen, dass ich ihn nur bei der Revision meines Textes benutzen konnte; den schon vor zwei Monaten von *H. L. Strack* angekündigten von *Wright:* The book of Koheleth konnte ich bisher überhaupt nicht erlangen, noch länger zu warten ist mir unmöglich.

Strassburg i/E., den 7. Februar 1883.

W. Nowack.

Vorbemerkungen.

§ 1. Name, Inhalt und Plan des Buches.

In Ueberschrift und wiederholt im Verfolge nennt das Buch als seinen Verfasser den *Kohelet*, d. i. Salomo, wie das aus einer Vergleichung der Stellen 1, 1. 12. 13. 16. 2, 15 etc. unzweifelhaft hervorgeht. Dass wir dennoch nicht unser Buch als das Werk des weisen Salomo anzusehen haben, zeigt uns schon eine aufmerksame Durchsicht desselben: nicht nur der Verf. des Epilogs 12, 10. 11 redet von Kohelet als von einer der Geschichte angehörenden Person und unterscheidet sich von ihm, auch 1, 12 bezeichnet Koh. sich als gewesenen König; was Salomo, der bis zu seinem Tode auf dem Throne blieb, nicht konnte. Was Jener dessgleichen C. 2, 12. 19 in Bezug auf seinen Nachfolger aussagt, wäre in Salomo's Munde unbegreiflich; und so wie C. 1, 16 konnte nur ein viel späterer König reden. Ob C. 4, 8 der Vf. sich, und V. 13 den Salomo andeute: Ersteres bei Salomo nicht zutreffend, Letzteres eine undenkbare Selbstkritik, mag dahinstehn; auch ausserdem mehrfach wird der Standpunct Salomo's verlassen, wodurch derselbe als willkürlich eingenommen, als Fiktion sich herausstellt. Sollte dergestalt, wie C. 5, 7 geschähe, Salomo seine Regierung und sich selbst ironisiren? V. 8 und C. 8, 3. 4 so objektiv vom Könige reden, als wäre er nicht selbst einer? Und hat er dem Unrecht und den Bedrückungen C. 3, 16. 4, 1. 5, 7 zu steuern keine Macht? Wirklich scheint ein Machthaber es nicht zu sein, der die Stellen C. 9, 17. 10, 4—7 geschrieben hat; und C. 10, 16 von einem Könige irgend einem Dritten in den Mund gelegt, und V. 20 in eigenem Namen durch ihn ausgesprochen, klingen beide gleich sehr seltsam. Vergl. überhaupt *Knobel's* Commentar S. 78, *Delitzsch's* Commentar S. 210ff.

Der Inhalt unseres Buches dreht sich um die beiden gleich an den Anfang gestellten Sätze: Alles ist eitel, und was für einen Gewinn hat der Mensch für alle seine Mühe auf Erden? Jener Satz nimmt das Resultat der im Folgenden dargelegten Beobachtungen voraus, diese Frage findet nach eingehendem Nachweis der Eitelkeiten ihre Beantwortung. Nachdem der Verf. 1, 4—11 gezeigt hat, dass es auf Erden nichts Bleibendes giebt, vielmehr ein steter Kreislauf von Entstehen und Vergehen sich findet, weist Kohelet-Salomo aus seiner eigenen

Erfahrung die Nichtigkeit alles Irdischen nach: unbefriedigend war das Streben nach Weisheit: je mehr sie wuchs, um so mehr nahm auch die Bekümmerniss über die sich häufenden Räthsel und erkannten Verkehrtheiten zu 1, 12 ff. Er suchte seine Befriedigung in der Freude und verschaffte sich alle möglichen Kunstgenüsse, aber auch das war umsonst 2, 1—11. Hätte auch der Weise einen Vorzug vor dem Thoren, doch würde dieser aufgehoben durch den Tod, der den Weisen wie den Thoren in gleicher Weise trifft, beide fallen der Vergessenheit anheim 2, 12—17. Nicht minder ist auch der Reichthum eitel, weil er in die Hände eines andern, von dem man nicht weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein wird, übergeht 2, 18—21. So bleibt nichts als die Gegenwart zu geniessen, aber auch das ist keine jedem zugängliche Gabe sondern wird nur dem zu Theil, dem Gott es giebt. 2, 22 ff. Wie im Genuss so ist der Mensch überhaupt in allem von Gott abhängig, alles geschieht nach Gottes Ordnung und Plan, den er völlig zu erkennen vermöge seiner Kurzsichtigkeit unfähig ist, so bleibt denn nichts, als sich in seinem Leben zu freuen und Gott zu fürchten, denn dies Letztere bezweckt ja Gott damit, dass er den Menschen also von ihm bedingt erschaffen hat 3, 1—15. Sieht der Mensch die Ungerechtigkeit an der Stätte des Rechts, so weiss er, dass die Zeit für das Gericht Gottes noch nicht gekommen ist; Gott lässt die Gottlosigkeit geschehen, damit er die Menschen prüfe und damit diese sehen, dass sie selbst dem Thiere gleich zufällige und der Vergänglichkeit anheimfallende Wesen sind, darum soll der also vergängliche Mensch sich freuen an seinen Werken 3, 16—22. In C. 4 hebt der Verf. von neuem an, die Eitelkeiten der Welt zu registriren: das trostlose Dasein der hoffnungslos Unterdrückten, für die der Tod besser ist als das Leben 4, 1—3; das die Menschen in ihrer Arbeit so oft treibende Verlangen, vor Andern sich hervorzuthun und das ruhelose Jagen 4, 4—6; die Thorheit des allein Stehenden, der sich um Reichthum müht, während es doch offenbar besser ist, sich zu gemeinsamer Arbeit und Hilfe zu verbünden 4, 7—12; die Täuschung der Hoffnungen, die man auf einen zum Thron gelangten Emporkömmling gesetzt 4, 13—16. Hieran schliessen sich eine Reihe von Lebensregeln, welche ruhige Bedachtsamkeit sowohl in dem Verhalten gegen Gott, wobei der Verf. auf den Besuch des Gotteshauses, das Beten und das Gelübde Bezug nimmt, als auch in irdischen Dingen empfiehlt, 4, 17 — 5, 8, offenbar haben diese Lebensregeln den Zweck, den Menschen möglichst vor den Eitelkeiten des Lebens zu schützen. Mit C. 5, 9 beginnt Koh. abermals eine Kritik des Reichthums: mit ihm mehrt sich die Unruhe und er entzieht seinem Besitzer, was der Arbeiter hat, — den Schlaf 5, 9—11; er geht bisweilen plötzlich verloren, ohne dass man ihn vererben kann 5, 12—14, jedenfalls muss ihn der Besitzer sterbend zurücklassen, nachdem er während seines Lebens nur Aerger und Unruhe davon gehabt 5, 15. 16. Nur dann ist der Reichthum ein Gut, wenn Gott damit Freude und Genuss verbindet 5, 17—19, denn Gott giebt wohl bisweilen einem Menschen Reichthum, aber ein Fremder hat davon den Genuss 6, 1. 2, lebte aber ein Mensch auch

noch so lange und hätte hundert Kinder, aber keinen Genuss von seinen Gütern, so wäre die Fehlgeburt besser als er 6, 3—6. Darum, wenn auch des Menschen Gier unersättlich ist, es bleibt wahr: Haben und Geniessen ist besser als Erstreben und Begehren 6, 7—9. Was der Mensch werden soll, ist längt bestimmt und es ist umsonst, mit Gott rechten zu wollen, keiner weiss, was ihm gut ist während seines Lebens und was nachher sein wird 6, 10 ff. Im Anschluss an das מה טוב von 6, 12 folgt nun eine Reihe von Lebensregeln, die im Gegensatz zum Leichtsinn den rechten Lebensernst 7, 1—7 im Gegensatz zum Murren die Geduld und Gelassenheit 7, 7—14 und im Gegensatz zum Uebermass das rechte Masshalten 7, 15—18 empfehlen; die Weisheit, welche sich in dem eben empfohlenen Verhalten offenbart, giebt dem Menschen den stärksten Schutz und bewahrt ihn davor, dem thörichten Klatschen der Menschen Beachtung zu schenken 7, 19—22. Im Rückblick auf die gegebenen Lebensregeln bekennt Koh. die Weisheit als das Ziel seines Strebens, gesteht aber zugleich, wie fern dies Ziel noch von ihm ist, dennoch hat er nicht aufgehört danach zu streben und was er dabei als das Gefährlichste gefunden, das waren die Schlingen des Weibes, unter tausend Menschen hat er Einen Mann aber nicht Ein Weib gefunden, wie es sein soll 7, 23 ff. Mit c. 8 beginnen wieder Lebensregeln und zwar in Bezug auf das politische Verhalten 8, 1—9. Gerechten ergeht es auf Erden oft wie den Gottlosen und den Gottlosen wie den Gerechten, darum ist es das Beste das Leben zu geniessen, so lange Gott es zulässt 8, 10—15. Alles Streben der Menschen, das Werk Gottes völlig zu erkennen, ist umsonst 8, 16 f., denn das Denken wie das Thun des Menschen ist durch Gott beschränkt und bedingt, auch verfallen ja alle, Gerechte wie Ungerechte, gleichem Geschick, dem Tode, darum, giebt es nur ein diesseitiges Leben, so gilt es, dies Eine möglichst zu geniessen, Gott selber will es so haben 9, 1—10. Freilich ist mit diesem von Gott gewollten Genuss die Arbeit verbunden, doch ist zu bedenken, dass die Tüchtigkeit den Erfolg nicht gewährleistet, ein plötzlich über den Menschen kommendes Verhängniss vermag alles zu vereiteln 9, 11. 12. Aber trotz alledem ist die practische Lebensweisheit von grosser Bedeutung und vermag viel, sie vereitelt Sünden, veranlasst den Menschen sich vorzusehen, nach den rechten Mitteln sich umzuthun und die rechte Zeit wahrzunehmen, sie ist es, die dem Menschen die rechten Worte in den Mund giebt, während der Thor durch sein Geschwätz sich zu Grunde richtet 9, 13 — 10, 15. Das zeigt sich namentlich, wenn faule schwelgerische und feile Männer an der Spitze des Staates stehen, dann lässt der Thor sich leicht in seinem Unmuth fortreissen, der Weise aber ist vorsichtig 10, 16—20. Der Mensch soll klug handeln, mit Muth und Vertrauen die Hand an die Arbeit legen, die Bedingungen des Erfolges stehen nicht in seiner sondern in Gottes Hand 11, 1—6. Mit solcher Arbeit soll sich der heitere Lebensgenuss verbinden, denn das Leben ist werth, es zu geniessen 11, 7. 8. An diesen Grundgedanken des Buches schliesst sich die Aufforderung an den Jüngling, sich seiner Jugend zu freuen, aber darüber nicht die Rechenschaft zu ver-

gessen, die er Gott schuldig ist 11, 7—12, 8. Die letzten Verse 12, 9 ff. enthalten den Epilog mit dem Hinweis darauf, dass Koh. ein Weiser gewesen, sowie der Mahnung, sich nicht in viel Bücherlesen zu verlieren, denn die Hauptsumme des für den Menschen Nothwendigen enthalte das Wort: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn jegliches Thun wird Gott in's Gericht bringen 12, 9 ff.

Absichtlich haben wir den Inhalt nicht in bestimmte Abschnitte zerlegt, weil es schwer möglich ist ohne Gewaltsamkeit einen bestimmten Plan durchzuführen. Wer aufmerksam das Buch durchliest, muss erkennen, dass es unserm Buch an einem regelmässigen Gedankenfortschritt fehlt, in den ersten Cap. nimmt der Verf. zwar einen Anlauf dazu, aber in den späteren findet er sich nicht, es ist als sei der Verf. zu unruhig in seiner Gemüthsstimmung, als führe ihn der gewaltige Eindruck der Nichtigkeit alles Irdischen, der mit erdrückender Schwere auf ihm liegt, immer wieder zu denselben Gedankenkreisen zurück. Auch lässt sich gar nicht verkennen, dass die Ideenassociation oftmals eine rein äusserliche ist. So knüpft der Verf. an die Darlegung der Thorheit des Alleinstehenden, der sich um Reichthum müht, 4, 7 f. eine Schilderung der Vortheile der Gemeinschaft; er reiht an den Gedanken, dass keiner wisse, was für ihn gut ist, eine Reihe von Sprüchen, die טוב zum gemeinsamen Stichwort haben 7, 14; er knüpft an die Mahnung, nicht zu sagen: „wie kommt es, dass die früheren Zeiten besser waren als die jetzigen; denn nicht aus *Weisheit* heraus fragst du darnach", den Satz dass *die Weisheit* wie das Vermögen ein Gut ist und ein Grösseres als das letztere 7, 10 ff.; er schliesst an die Erzählung, wie wenig unter Umständen die Weisheit, so Grosses sie auch geleistet hat, ihrem Besitzer einbringt, ohne jeden Uebergang oder Vermittlung eine Reihe von Lehrsprüchen, in welchen die Weisheit empfohlen wird. Ein genauer Gedankenfortschritt wird ja auch um desswillen unmöglich, weil der Verf. offenbar eine Reihe von Volkssprüchen in sein Buch aufgenommen hat und mit ihnen nur durch den Gegensatz Gedanken verknüpfte, die er für seinen Zweck wohl hätte entbehren können. Man wird daher das Bestreben einen genau gegliederten Plan oder wohl gar eine sorgsam durchgeführte strophische Anlage des Buches nachzuweisen, wie letzteres namentlich *Köster* und *Vaihinger* versucht haben, aufgehen müssen und es wird sein Bewenden haben bei dem, was Männer wie *Kuenen*, *Del.* u. A. dargelegt haben, dass nur durch die Auffassung unserer Schrift als Ausdruck von dem Geist des Schriftstellers Zusammenhang in die disjecta membra desselben kommt. Wollte man das bezweifeln, so kann man leicht durch einen Blick auf die verschiedenen Versuche, einen solchen Plan zu gewinnen, eines Besseren belehrt werden, fast jeder ist zu einem andern Resultat gekommen. *Hitz.* meint, dass der Verf. sein Buch in drei Haupttheile getheilt 1) 1, 2—4, 16, 2) 4, 17—8, 15, 3) 8, 16—12, 8; ähnlich nimmt *Bernstein* drei grössere Reden an: 1) 1, 3—2, 26, 2) 3, 1—5, 19. 3) 6, 1—12, 8. *Vaihinger* und *Keil* statuiren vier Abschnitte: 1) 1, 2—2, 26, 2) 3, 1—5, 19, 3) 6, 1—8, 15, 4) 8, 16—12, 8; *Köster* theilt so: 1) 1, 2—3, 22, 2) 4, 1—6, 12,

3) 7, 1—9, 16, 4) 9, 17—12, 8, während *Hahn* das Buch so gliedert: 1) 1, 2—3, 22, 2) 4, 1—6, 12, 3) 7, 1—9, 10, 4) 9, 11—12, 7, woran sich der Epilog 12, 8 ff. (nicht 9 ff.) schliesst. *Kleinert* endlich zerlegt es in folgende Abschnitte: C. 1, 2—11, C. 1, 12—2, 23; C. 2, 24—3, 20; C. 4—6; C. 7, 1—9, 10; C. 9, 11—11, 6; C. 11, 7—12, 14.

Mit dieser Abweisung eines durch das ganze Buch zu verfolgenden Planes und einer stetig fortschreitenden Gedankenentwicklung soll jedoch nicht geläugnet werden, dass sich in ihm bestimmte Ruhepunkte finden, sie sind schon äusserlich an dem öfter wiederkehrenden Refrain kenntlich, nämlich an der Aufforderung das Leben zu geniessen, mit der bestimmte Gedankenreihen abschliessen vgl. 2, 24 f. 3, 12 f. 22 etc. Vielleicht lässt sich überhaupt das Buch mit *Ew.* in vier grössere Abschnitte 1) C. 1. 2, 2) C. 3—6, 9, 3) C. 6, 10—8, 15, 4) C. 8, 16—12, 8 zerlegen, von denen jeder die im Mittelpunkt der ganzen Untersuchung stehende Frage: was für den Menschen während der Tage seines Lebens gut sei wiederaufnimmt; jedenfalls wird man nicht läugnen können, dass an jedem dieser Punkte mit den vorhergehenden Versen die Verknüpfung keine nennenswerthe ist.

§ 2. Zeit seiner Abfassung.

Was die Zeit der Entstehung unseres Buches betrifft, so ist zunächst so viel klar, dass die selbst bis in unsere Zeit noch von Einigen getheilte Annahme, dass Salomo der Verf. desselben sei, unhaltbar ist, darauf ist schon § 1 kurz hingewiesen, dagegen spricht, abgesehen von dem dort Bemerkten, auch der ganze Standpunkt und Ideengehalt unseres Buches und die darin kundgegebene Reife und Unbefangenheit des Urtheils über Gottes Weltordnung; und auf ein sehr spätes Zeitalter führt die Thatsache selbst, dass der Verf. gleich dem des Buches Daniel unter dem Namen eines berühmten Weisen der Vorzeit seine Schrift ausgehn lässt. Man hatte eine Geschichte hinter sich, reich und weit zurückgreifend, und besass kostbare und hochgehaltene Schriften aus jener alten Zeit; die Gegenwart war arm, ohne Aufschwung und Selbstvertraun, und der zeitgenössische Schriftsteller stiess auf ein ungünstiges Vorurtheil. Man nährte den Geist an den Büchern der Vorfahren; und was man in ihrem Geiste etwa selbst erzeugte, Das wurde im Gefühle der Abhängigkeit auch wohl z. B. dem Urheber des betreffenden Literaturzweiges zuerkannt. Spuren von Lektüre weist unser Buch mehrere auf. Es lässt sich nicht ausmachen, ob C. 8, 1 auf Spr. 16, 14. 15 fusst, oder ob die Sentenz C. 7, 20 aus Salomo's Gebet 1 Kön. 8 (s. V. 46) entnommen ist; aber das in Grundansicht und Tendenz dem Kohelet so nah verwandte Buch Ijob hat der Vf. ohne Zweifel gelesen (s. zu C. 5, 14. 6, 3. 7, 14. 28), dagegen ist es fraglich ob aus 7, 24. 6, 18 Bekanntschaft mit Jer. 17, 9 oder aus 7, 2. 9, 11 solche mit Jer. 16, 8. 9, 22 zu folgern ist. Aber wie dem auch sei, jedenfalls führt die Sprache den unwiderleglichen Beweis, dass unser Buch eines der spätesten Erzeugnisse unserer alt-

testamentlichen Literatur ist. *H. Grotius* hat zuerst darauf fussend das Buch als scriptum serius sub Salomonis nomine angesehen und seitdem hat mit zunehmender Kenntniss der Geschichte der hebräischen Sprache dieser Grund nur noch an Bedeutung gewonnen, namentlich hat *Delitzsch* diesem Punkt eingehendes Studium gewidmet. Es hat zwar nicht an Bemühungen gefehlt, diesen aus der Eigenthümlichkeit der Sprache entnommenen Grund für späte Abfassung zu entkräften vgl. *Wangemann* (Comm. 1856), *Hahn* (Comm. 1860), *Rensch* (Tübing. Quartalschrift 1860), *Schäfer* (Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth 1870) u. A., ja *Böhl* (De aramaismis libri Coheleth 1860 S. 23. 30. 34) hat sogar den Grund gefunden, warum sich Salomo der für seine Zeitgenossen so ungewöhnlichen aramaisirenden Sprache bedient habe, um nämlich dadurch um so mehr seine Erudition zu zeigen, aber diese Behauptung hat wenn auch „das Verdienst grosser Naivetät doch keinen Anspruch auf Widerlegung". Als einer späten Zeit angehörig characterisiren die Sprache schon die neuen durch äussern Zusatz gebildeten Formen auf וּת—, וֹן— und ָן— wie סִכְלוּת (1, 17) 2, 3. 12. 13. 7, 25; רְעוּת 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9 und im chald. Theil des Ezra; שַׁחֲרוּת 11, 10 vgl. Nedarim 3, 8 u. ö.; שִׁפְלוּת 10, 18 sonst nur *Trg.* Jer. 49, 24; חֶסְרוֹן 1, 15 gewöhnlich in der nachbiblischen Sprache; חֶשְׁבּוֹן 7, 25. 27. 9, 10; vgl. 2 Chron. 26, 15; und 7, 29; wie im Koh. auch Schabbath 150 a; und in der Mischna-Sprache ist דין וחשבון der gewöhnliche Ausdruck für „Rechenschaft"; יתרון 1, 3. 2, 11. 13 u. ö. ebenso im Rabbinischen; כִּשְׁרוֹן 2, 21. 4, 4. 5, 10; רַעְיוֹן 1, 17. 2, 22. 4, 16 sonst nur im chaldäischen Theil des Daniel und im Targum; שִׁלְטוֹן nur 8, 4. 8, und in der Mischna; עִנְיָן 1, 13. 2, 23. 26 u. ö. ein sehr häufiges Wort im nachbiblischen Hebräisch; auf späte Zeit weist ferner die hier freilich nur erst vereinzelt hervortretende, in der Mischna aber zur Regel gewordene Eigenthümlichkeit, dass nämlich die VV. ל״א in bestimmten Fällen wie VV. ל״ה behandelt werden vgl. מוֹצֶא 7, 26 חוֹטֶא, יֹצֵא 10, 5. Dahin gehört auch der sehr häufige Gebrauch von .שֶׁ statt אשר, dem wir hier in einer grossen Zahl von Verbindungen begegnen vgl. בְּשֶׁכְּבָר 2, 16; בְּשֶׁל אֲשֶׁר 8, 17 (?) vgl. talmudisches בְּדִיל דְּ; כָּל שׁ 2, 7. 9. 11, 8. כָּל־ שׁ עֻמַּת 5, 15. כְּשׁ 5, 14. 9, 12. 10, 3. 12, 7 מַה־שׁ 1. 9. 3, 15. u. ö. מִשּׁ 5, 4 עַל דִּבְרַת שֶׁלֹּא 7, 14. שֶׁגַּם 2, 15. 8, 14; ferner sind hier andere Wörtchen zu erwähnen wie אִלּוּ 6, 6. Esth. 7, 4. Trg. Deut. 32, 29 und gewöhnlich in der Mischna; בְּכֵן 8, 10. Esth. 4, 16 sonst nur targumisch; אִי = älterem אִי 4, 10. 10, 16 vgl. Rosch haschana 19 a חוּץ מִן nur 2, 25 dagegen häufig in der Mischna; כְּאֶחָד 11, 6. Jes. 65, 25. Chron. Esr Neh. häufig in der Mischna; כְּבָר 1, 10. 2, 12. 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7 gewöhnlich in der Mischna.

Dazu kommt endlich eine beträchtliche Zahl von Nominibus und Verbis vgl. אזן Pi abwägen nur 12, 9; אֲסוּרִים Fesseln nur 7, 26 wie Seder olam rabba c. 25. בהל eilig sein, sich beeilen nur 5, 1. 7, 9 das Hiph. Esth. 6, 14. בָּטֵל feiern 12, 3 sonst nur im Chaldäischen des Ezra, gewöhnlich in der Mischna; גּוּמָּץ Grube nur 10, 8 im *Syr.* und *Trg.* der Hagiographen; הוֹוֶה 2, 22 ebenso in der Mischna. זְמָן

3, 1. Neh. 2, 6. Esth. 9, 27. 31 sonst nur im bibl. Chald., gewöhnlich in der Mischna; בֶּן־חוֹרִים ein Freigeborner 10, 17 das gewöhnliche Wort dafür im Talmud; חֵפֶץ in der abgeschwächten Bedeutung = res wie in der Mischna; כָּשֵׁר taugen, 11, 6. Esth. 8, 5 bezeichnet mischnisch was rituell zulässig ist; לָוָה begleiten 8, 15 ebenso in der Mischna; מדינה 5, 7 und nur in nachexilischen Schriften; מַדָּע Wissen, Bewusstsein 10, 20 und ausserdem nur in der Chronik und im Buch Daniel; מְלֵאָה die schwangere nur 11, 5 ebenso in der Mischna; מַלְאָךְ ohne nähere Bestimmung der Priester, während er Mal. 2, 7 noch מלאך יהוה genannt wird; מְעַטִּים wenige, ein Plur. der sich nur noch Ps. 109, 8 findet; מָשַׁךְ vom Laben des Körpers mit Wein 2, 3 vgl. מָשַׁךְ אֶת־הַלֵּב Chagiga 14 a. Sifri 135 b ed. *Friedmann*; נָהַג sich führen, benehmen, gewöhnen 2, 3 wie in der Mischna; נָטַע 12, 11 wie Dan. 11, 45; עֲבָד 9, 1 wie im *Syr.*; פַּרְדֵּס Hohesl. 4, 13. Neh. 2, 8. פַּרְדֵּסִים 2, 5 wie Meziʿa 103 a. פֵּשֶׁר Deutung sonst nur im chaldäischen Theil des Daniel; פִּתְגָּם 8, 11. Esth. 1, 20 im chald. Theil von Ezra und Daniel sowie im *Targ.* und im *Syr.*; שכח im Hithp. vergessen werden 8, 10 gewöhnlich im Talmudischen; שׁלט Macht haben 4, 19. 8, 9 ebenso im Neh. und Esth.; im Hiph. Macht geben 5, 18. 6, 2. Ps. 119, 133. תַּקִּיף nur 6, 10 gewöhnlich in *Targ. Talm. Chald.*; תָּקַן gerade werden 1, 15 Hiph. gerade machen, zurecht stellen 7, 13. 12, 9, im Pi. u. Hiph. gewöhnlich in der Mischna. Diese Uebersicht zeigt, dass in Bezug auf die Sprache unser Buch den spätesten Erzeugnissen alttestamentlicher Literatur an die Seite gesetzt werden muss, ja dass sich hier Spracherscheinungen finden, die uns sonst nur im chaldäischen Theil der Bücher Ezra und Daniel entgegentreten oder die deutlich darthun, dass jene Entwicklung begonnen, die in der Sprache der Mischna zum Abschluss gekommen ist. Auf dasselbe Ergebniss führt auch der ganze Stil des Buches: die schon oben hervorgehobene Menge von Bindewörtern, welche zum Ausdruck der verschiedensten logischen Verhältnisse bestimmt sind und der älteren Zeit, wo ein derartiges Bedürfniss nicht vorlag, fehlen; ferner die eigenthümliche Erscheinung, dass Cohortativ wie Jussiv, zu deren Verwendung Gelegenheit genug vorlag, im Koh. nur selten vorhanden sind sowie die andere, dass das Impf. consec., das aus der Sprache der Mischna völlig geschwunden ist, hier nur an drei Stellen vorkommt, das alles sind untrügliche Kennzeichen späterer Zeit. Nicht minder weist auf sie der ausserordentlich häufige Gebrauch des Pron. person. zur Bezeichnung der ja schon in der Verbalform ausgedrückten Person und zwar steht in diesem Fall das Pron. immer hinter dem Verb.; hier findet sich so häufig wie kaum in einem andern biblischen Buch das Partic.; eigenthümlich ist hier auch der Relativsatz, insofern nämlich das in der älteren Sprache an das Verbum tretende Suff. hier fehlt 1, 13. 5, 12, dazu kommen endlich Anakoluthe 3, 13. 5, 18. Prolepsen 3, 21. 11, 8 u. s. w. Auch die Kunstform unsers Buches beweist, dass wir ein spätes Erzeugniss israelitischer Literatur vor uns haben. Bekanntlich ist dasselbe fast durchweg in rednerischer Prosa geschrieben, in die da und dort Verse in poetischer Form eingestreut sind, die auch an

einzelnen Stellen in Bezug auf das Ebenmass der Glieder untadelig sind 5, 5. 8, 8. 9, 11, an andern aber zu wünschen übrig lassen 5, 1. 7, 26. 11, 9, es ist bisweilen als habe die Macht des Gedankens vergeblich mit der Form gerungen. — Aber so sehr alle Kritiker heute darin übereinstimmen, dass uns Sprache, Stil und Form in die nachexilische Zeit als die Entstehungszeit unseres Buches weisen, so sehr gehen die Meinungen auseinander, wenn es sich darum handelt, genauer dieselbe zu bestimmen, die Einen wie *Keil*, *Hengst.* *Zöckl.* machen den Verf. zum Zeitgenossen von Esra resp. Nehemia; andere wie *Rosenm.* *Knob.* *Ew.* *Bruch*, *Oehler*, *Herzf.*, *Elst.*, *Vaihing.* setzen die Abfassung des Koh. an das Ende der persischen Zeit, noch andere wie *Bertholdt*, *Hitz.* *Nöld.* *Tyler* u. A. erklären sich für die griechische Zeit, während *Grätz* es gar unter Herodes dem Grossen verfasst sein lässt, denn dieser und kein anderer sei der in unserm Buch gegeisselte tyrannische König. Jene Meinung von *Hengst.* *Keil* u. A. ist jetzt fast allgemein und mit Recht aufgegeben, ihr widerstreitet die im Koh. gegebene Schilderung der politischen Zustände, die in jenen ersten Jahrzehnten persischer Herrschaft bei dem oftmals gerade der jüdischen Gemeinde bewiesenen Wohlwollen persischer Herrscher nicht verständlich wäre. Zudem weist uns auch 5, 5 in die Zeit nach Maleachi als terminus a quo. Während nämlich dieser den Priester als מלאך יהוה צבאות bezeichnet, vgl. 2, 7, genügt dem Koh. schon das einfache המלאך 5, 5 ohne nähere Genitiv-Bestimmung, ein deutliches Zeichen, dass wir hier eine fortgeschrittnere Terminologie vor uns haben. Die Ansicht von *Grätz* beruht, wie die Exegese der einzelnen Stellen, auf die sich *Grätz* stützt, zeigen wird, auf völlig ungerechtfertigten Annahmen, sie ist aber auch um des Verhältnisses willen, in dem unser Buch zur Sapientia Salomonis steht, unmöglich, denn das letztere Buch ist ohne Zweifel vom Koh. abhängig, *Hitz.* u. A. haben freilich das Gegentheil behauptet, unser Buch sei nicht etwa, weil es älter als *Σοφία* sei, hebräisch geschrieben, sondern weil es in Palästina, *Σοφία* aber im graecisirten Aegypten entstanden sei. Aber damit wäre in der That die ganze vorchristliche Dogmengeschichte auf den Kopf gestellt, schon die Anschauung über die letzten Dinge erhebt die frühere Entstehung des Buches Kohelet über allen Zweifel. Sapientia steht, wie jetzt allgemein zugestanden ist, zwischen Kohelet und Philo. Aber auch der sonstige Inhalt der Sapientia führt zu demselben Resultat, denn hier findet sich eine sehr eingehende Berücksichtigung und Widerlegung der im Buch Kohelet vorgetragenen Lehren resp. der sich leicht daran anschliessenden Missverständnisse. Das zeigt gleich das zweite Capitel, denn die hier gezeichneten Gottlosen vertreten Grundsätze, die sich fast sämmtlich aus unserm Buch belegen lassen, nicht minder geht das aus einzelnen andern Aussprüchen hervor: so schreibt Koh., keine Erinnerung hat der Weise sammt dem Thoren in Ewigkeit 2, 16, während der Verf. von Sap. von der Weisheit sagt: ἕξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν καὶ μνημὴν αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω 8, 13. Koh. behauptet, Gerechte und Gottlose haben Ein Geschick 9, 2, Sap. dagegen betont öfter, wie das Ergehen beider ein völlig verschiedenes ist 3, 2f.

4, 7. 5, 15 f. Koh. legt dar, wie mit zunehmender Weisheit auch Bekümmerniss wächst 1, 18, während Sap. behauptet, dass die Weisheit nicht Bekümmerniss sondern nur Freude mit sich bringt 8, 16. Die Abfassungszeit von Sap. Salom. lässt sich freilich nicht genau angeben, das Buch kann frühestens unter Ptolemäus VII. Physkon 145—117 v. Chr. verfasst sein, wahrscheinlich gehört es dem ersten Jahrhundert vor Christus an, so *Nöld. Zeller* u. A. Gegen *Grätz*, welcher behauptet, dass das Buch nach oder während der Verfolgung unter Caligula geschrieben sei, vgl. *Grimm's* Comment. S. 33 und gegen *Deane Σοφία Σαλωμών* Oxford 1881, der es 217—145 v. Chr. verfasst sein lässt, *Schürer* theolog. Literaturzeitung 1882. S. 413 f.

Hitz. suchte nachzuweisen, dass unser Buch im Jahr 204, als der fünfjährige Ptolemäus Epiphanes (204—187) unter römischer Vormundschaft den Thron erbte, verfasst sei. Denn durch 8, 2 werden wir nach *Hitz.* wenigstens in die Tage des Ptolemäus Lagi herabgeführt, dieser sei der erste Regent gewesen, welcher den Juden den Unterthaneneid abnahm; die besseren früheren Tage 7, 10 weisen auf die Zeiten der drei ersten Ptolemäer, welche sich der auswärtigen Provinzen noch sorgsamer als Egyptens selbst annahmen (Polyb. V, 34); das Weib 7, 26 sei wohl Agathoclea, die Ptolemäus Philopator beherrschte; die kleine volkarme Stadt, welche von einem grossen Könige belagert siegreich widerstand 9, 13—15, ist nach *Hitz.* zweifellos die kleine Seestadt Dora, welche im J. 218 von Antiochus dem Grossen belagert wurde, aber alle Angriffe siegreich abschlug (Polyb. V, 66). In dem alten thörichten König 4, 13 ff. sieht *Hitz.* den habsüchtigen Hohenpriester Onias unter Ptolemäus Euergetes und in dem armen weisen Jüngling Joseph den Sohn Tobia's, der jenen aus seiner Stellung verdrängte und sich zum Generalsteuerpächter aufschwang. Aber diese ganze Beweisführung beruht auf völlig ungerechtfertigten Annahmen: 7. 10. 26 sind so allgemein gehalten, dass sie überhaupt nicht für die Zeitbestimmung unseres Buches verwerthet werden können und die Schlüsse, die *Hitz.* aus 4, 13 ff. und 8, 2 gezogen hat, werden sich ebenfalls als haltlos erweisen vgl. zu d. St., wie denn auch *Hitzigs* Ansicht über 9, 13 ff. hinfällig ist, denn diese Stadt Dora wurde damals nicht durch einen armen weisen Mann gerettet, sondern, wie Polybius angiebt, *διὰ τὴν ὀχυρότητα τοῦ τόπου καὶ τὰς τῶν περὶ τὸν Νικόλαον παραβοηθείας*. Die Schwäche der ganzen Beweisführung *Hitz.'s* ist auch sehr bald erkannt und Niemand ausser *Böttcher* (Neue exeg. krit. Aehrenlese zum A. T. III S. 209) hat ihm beigestimmt vgl. *Bernstein* Quaestiones nonnullae Koheletanae S. 52 ff. Man wird sich überhaupt bescheiden müssen, aus den in unserm Buch vorhandenen Andeutungen, deren Verständniss uns bei der mangelhaften Kenntniss der letzten Jahrhunderte vor den Makkabäern verloren gegangen ist, und die oftmals sehr allgemein gehalten sind, die Zeit der Entstehung unseres Buches genauer anzugeben. Wir hören von Unterdrückungen und Rechtsverweigerungen 3, 16. 4, 1. 5, 7. 7, 15. 8, 9. 14. Knechte und Narren werden zu Herrschern erhoben 10, 6. 7, die Herrscher schwelgen und sind um Geld feil 10, 16 ff. die Weisheit des Armen ist verachtet 9, 16. Spionage ist an der Tagesordnung 10, 20. Ein

Geist des Missmuths und der Unzufriedenheit hatte sich weiter Kreise im Volke bemächtigt, man war nur zu leicht bereit sich gegen die drückende Herrschaft zu empören 8, 3 oder sich dem Gesetz und Zucht verachtenden Genuss hinzugeben, während andere wieder einem engherzigen Rigorismus anheimgefallen waren, vielleicht weil sie hofften, so die Erfüllung der alten Verheissungen herbeizwingen zu können 4, 16. Opfer wurden wohl dargebracht, aber es war nur ein todter Werkdienst, 4, 17, man that allerlei Gelöhde, aber nur um nachher sich den lästigen Verpflichtungen zu entziehen 5, 3 ff. Aber so gering auch die im Koh. enthaltenen Andeutungen über die damaligen Zustände sind, so viel geht doch aus ihnen mit ziemlicher Sicherheit hervor, dass wir dadurch entweder in die letzten Zeiten des Perserreiches oder der Ptolemäer-Herrschaft gedrängt werden, denn Klagen über die Ungerechtigkeit, Schwelgerei und Käuflichkeit der Obrigkeit, wie wir sie hier finden, sind in den Tagen, da ein Nehemia nach dem Willen des Perserkönigs an der Spitze Juda's stand, unbegreiflich, sie würden sich aber auch wenig mit dem reimen, was wir über die drei ersten Ptolemäer und ihre Stellung zu den unterworfenen Provinzen wissen vgl. Polyb. V, 34. Für die Entstehung in der späteren Ptolemäerzeit haben nun *Tyler* (Ecclesiastes, London 1874), *Plumbtre* (Ecclesiastes, Cambridge 1881 S. 29 ff.) u. A. besonders den Umstand geltend gemacht, dass sich hier der Einfluss der nacharistotelischen Philosophie zeige. So findet *Tyler* 8, 14. 15 eine Anspielung auf den stoischen Lehrsatz, dass den Weisen kein wirkliches Uebel treffen könne, 12, 7 sieht er die stoische Anschauung von der Wiederzurücknahme der einzelnen Seele nach dem Tode in die Weltseele, aber in beide Stellen ist eine derartige Beziehung auf stoische Philosophie unrichtig eingetragen, dort liegt das vielfach behandelte Problem der israelitischen Vergeltungslehre vor, hier haben wir eine Folgerung aus rein israelitischer Anschauung vgl. Gen. 2, 7. Ps. 104, 29. Auch darin können wir *Tyler* nicht beistimmen, dass die 3, 1 ff. vorgetragene Lehre auf fremdem Boden erwachsen sei und wir hier die stoische Lehre vom Kreislauf der Dinge finden, in welchem jede Erscheinung zu der ihr festgesetzten Zeit auftaucht resp. bei Umdrehung des Rades wiederkehrt. Denn die in C. 3, 1 ff. behandelten Gedanken, dass Alles geschieht, wie Gott will und von ihm einer bestimmten Zeit zugewiesen, dass Alles von ihm dem Alles bedingenden abhängig ist, nicht aber von dem Willen des Menschen 3, 1 ff., dass sein Walten sich allezeit gleich bleibt und desshalb auch schon Dagewesenes wieder in die Erscheinung tritt 3, 15 — diese Gedanken sind nicht der Art, dass sie innerhalb der Alttestamentlichen Religionsanschauung nach rückwärts ohne Anknüpfung wären und zu ihrer Erklärung der Heranziehung griechischer Philosophie bedürften, sie resultiren aus dem zur Zeit des Koh. ja zur vollen Ausbildung gekommenen Gottesbegriff. Gegen die andere Behauptung *Tyler's*, dass sich in unserm Buch die Empfehlung des stoischen Grundsatzes τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν finde, hat schon *Del.* geltend gemacht, dass wir 7, 15 ff. eher das aristotelische μέσως ἔχειν haben. Nicht besser ist *Tyler* der Nachweis eines

Einflusses epikurcischer Lehren geglückt. So sieht er 5, 19 eine Anspielung auf die epikureische *ἀταραξία ψυχῆς* als das höchste Glück des Weisen, damit bringt er die Leugnung der Unsterblichkeitslehre in Zusammenhang, wie sie bei den epikureischen Sadducäern sich findet, ja C. 4 sieht *Tyler* im Gegensatz zur Anschauung der Stoiker von der göttlichen Leitung aller Dinge die Bestreitung irgend welchen Einflusses Gottes auf die Dinge der Welt und im Anschluss daran empfehle er den heiteren Lebensgenuss als das einzige Gut. Es ist nicht schwer einzusehen, wie verkehrt diese Behauptungen sind: wer eine Ahnung von der Entwicklung der alttestamentlichen Anschauungen vom Zustand nach dem Tode hat, wird begreifen, dass Kohelets Stellung zu der Frage nach der Unsterblichkeit ohne Heranziehung fremder Einflüsse verständlich ist und wer des Kohelet Mahnung zum heitern Lebensgenuss im Zusammenhang liest, erkennt leicht, dass hier keine mit atheistischem Epikureismus verwandte Anschauung vorliegt, so weit ist unser Verf. davon entfernt, jeden göttlichen Einfluss auf die Welt bestreiten zu wollen und darum zum Genuss zu mahnen, dass er vielmehr mit der Empfehlung desselben die Mahnung zur Gottesfurcht und die Erinnerung an Gottes Gericht verbindet, 11, 9b. 12, 1a. 7, und wollte man die Ursprünglichkeit dieser Stellen leugnen, so bleiben doch als zweifellos echt die andern, in denen Koh. ausdrücklich darauf hinweist, dass nur der zu solcher heiteren Lebensfreude komme, dem Gott sie gebe, Gott aber giebt sie nur dem, der gut ist vor ihm, verweigert sie dagegen dem Sünder. Vgl. 2, 26. 3, 10 ff. 14. 22. 5, 1. 6 f. 17—19. 7, 18. 8, 14. 9, 1—3. Und es mag *Tyler's* Erklärung des מענה 5, 19 von dem gleichsam wechselseitigen Freudensange der Götter und Philosophen „äusserst scharfsinnig" sein, vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1875 S. 288, sie ist doch sicher unrichtig. *Kuenen* (Onderzoek III S. 188 ff.) hat sich hauptsächlich auf den Universalismus unseres Buches, auf die hier hervortretende Stellung den Königen gegenüber und endlich auf die zu dem Unsterblichkeitsglauben berufen. Jene sei dieselbe, die wir bei Priestern und Vornehmen in der Zeit des Antiochus Epiphanes finden und der Aufstand der Hasmonäer nichts als ein Protest gegen die hier vorgetragenen Lehren und auch des Verf.'s Verhältniss zu dem Unsterblichkeitsglauben zeige ihn als Vorläufer des Sadducäismus und Gegner der Richtung, die später als die pharisäische auftritt. Aber auch diese drei Gründe beweisen nicht, was sie beweisen sollen, denn jener von *Kuenen* betonte Universalismus, wie er hier uns entgegentritt, ist der alttestamentlichen Chokmalitteratur überhaupt eigen und nichts unserem Buche allein Charakteristisches, und was die beiden andern Punkte angeht, so wird durch sie nur das unwiderleglich bewiesen, dass unser Buch nicht nach der von *Kuenen* angesetzten Zeit abgefasst sein kann, denn gerade in der Makkabäerzeit kommen diese beiden Richtungen des Sadducäismus und Pharisäismus zu ihrer vollen Ausbildung und ein erst jetzt verfasstes Buch mit diesem Charakter hätte nun und nimmermehr auf allseitige Anerkennung rechnen können, das war nur möglich, wenn das Buch sich schon im Grossen und Ganzen Anerkennung errungen

hatte, ehe diese Gegensätze zur vollen Entfaltung kamen. Desshalb ist auch die Anschauung *Rénans*, die er kürzlich vertreten (vgl. L'Ecclésiaste traduit de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris 1882), dass nämlich unser Buch um 125 unter Johannes Hyrkan verfasst ist, ebenso unzulässig als die früher von ihm in seiner Histoire des langues Sémitiques geltend gemachte, dass nämlich ein Werk von so kühnem Skepticismus nicht in der nachexilischen Zeit des gesetzesstrengen rabbinischen Judenthums entstanden sein könne, es sei vielmehr eine altsalomonische Schrift, welche von jüngerer Hand redigirt sei vgl. auch den Aufsatz von *Engelhard* über den Epilog des Koheleth Stud. u. Krit. 1875. Wie weit zurück aber die Ansätze zu diesen beiden Richtungen, von denen wir in unserm Buche Spuren finden, liegen, darüber fehlen uns alle Nachrichten und desshalb lässt sich auch von hier aus kaum ein sicheres Resultat gewinnen. Anders läge die Sache, wenn sich wirklich nachweisen liesse, dass sich griechischer Einfluss in der Sprache unseres Buches zeige. Das hat zuerst *Zirkel* in seinen Untersuchungen über den Prediger 1792 nachzuweisen gesucht, aber er fand damit keinen Beifall, erst *Hitz.* und namentlich *Grätz* haben die Ansicht wieder aufgenommen und neu zu begründen gesucht, jener stützte sich dabei namentlich auf 3, 11, vgl. z. d. St., aber mit Unrecht, dieser beruft sich auf fünf Stellen, die ihm aus der *Zirkel'schen* Beweisführung als stichhaltig übrig geblieben sind: פתגם = *φθέγμα*; טוב אשר יפה = *καλὸς κἀγαθός* (5, 17); יום טוב = *εὐημερία*; תור = *σκέπτεσθαι* und endlich כי זה כל האדם = *τοῦτο παντὸς ἀνθρώπου* scil. *πρᾶγμα*. Aber auch diese angblichen Graecismen sind hinfällig, פתגם ist, wie jetzt wohl allgemein anerkannt, aus dem Persischen zu den Juden gekommen; יום טוב ist ebenso wenig Graecismus wie ימי רעה 12, 1 etc.; in טוב אשר יפה bezeichnet אשר keineswegs die Identität, wie man mit Rücksicht auf Hos. 12, 9 gemeint hat vgl. meinen Comment. zu letzterer St., und das letzte Beispiel endlich, denn תור kann nicht ernstlich in Betracht kommen, enthält einen im Semitischen sehr häufigen Nominalsatz, bei dem es dem Leser überlassen ist, das Verhältniss, in dem Subj. und Präd. zu einander stehen, festzustellen vgl. *Fleischer* Ueber einige Arten der Nominalapposition 1862. Kann demnach davon nicht die Rede sein, dass sich griechischer Spracheinfluss in unserem Buche geltend mache, so wird man das doch nicht leugnen können, dass die Sprache unseres Buches das letzte Stadium der biblischen Sprachentwicklung repräsentirt, wie das oben ausführlicher gezeichnet ist, sie steht mehr noch als die der Chronik auf dem Uebergang zur Sprache der Mischna. Desshalb haben *Nöld. Kuen.* u. A. auch von diesem Gesichtspunkt aus sich für die Abfassung unseres Buches gegen das Ende des 3. Jahrh. vor Chr. entschieden. Und in der That hat dieser Grund die meiste Wahrscheinlichkeit; ja wir hielten ihn für überzeugend, wenn wir nicht zur Feststellung der Sprachgeschichte auf ein so dürftiges Material beschränkt wären. Unter diesen Umständen wird man zugeben müssen, dass diese eben berührten Beweise für die Abfassung unseres Buches in der späteren Ptolemäerzeit stringent nicht sind, aber auch das wird sich andererseits nicht läugnen

lassen, dass keine zwingenden Beweise vorliegen, um unser Buch der späteren Perserzeit zuzuweisen. Freilich passen die Verhältnisse, auf die unser Buch Bezug nimmt, nicht minder gut in diese Zeit wie in die der späteren Ptolemäer, dahin gehört der despotische Druck, die Schwelgerei der Grossen, die Erhebung unfähiger Günstlinge zu den höchsten Ehrenstellen, ja einige Stellen scheinen in dieser Zeit ihre bessere Erklärung zu finden. Dahin rechnen wir 8, 8, wo vielleicht an das mit furchtbarer Strenge gehandhabte Aushebungsgesetz der Perser vgl. Herod. IV, 84. VII, 38f. gedacht ist; auf Verhältnisse dieser Zeit spielt auch wohl 5, 7 an vgl. zu dieser St., nicht minder weist uns dahin 10, 20, wo Koh. mit Rücksicht auf die in seinen Tagen geübte Spionage Vorsicht empfiehlt, gerade darin leisteten die persischen Könige Grosses, wir erinnern nur an das persische Sprüchwort: der König hat viele Augen und Ohren, und an die von Oben durch Auszeichnungen begünstigten Denunciatinnen vgl. Xenoph. Cyr. inst. 8, 2. 10. *Dunker* Geschichte des Alterthums 4. Aufl. 1877. IV. S. 541f. In wie weit sonst noch Anspielungen auf Ereignisse der persischen Geschichte vorliegen, muss dahingestellt bleiben, die Andeutungen sind zu allgemein gehalten und unsere Kenntnisse jener Zeiten ist eine zu lückenhafte, als dass wir zu sicheren Resultaten kommen könnten. *Del.* vermuthete dass 6, 3 Erinnerungen an Artaxerxes II. Mnemon, welcher 94 Jahre alt wurde und nach Justin X, 1 hundertfunfzehn Söhne hatte, und an Artaxerxes III. Ochus, seinen Nachfolger zusammenfliessen, diesen letzteren vergiftete der Eunuche Bagnas, seinen Leichnam warf er den Katzen vor und aus seinen Knochen liess er Säbelgriffe drechseln. Bei 4, 13ff. ist *Del.* geneigt an den zum Weltherrscher emporgestiegenen Cyrus zu denken, der schliesslich nichts als Elend zurückliess, nach *Nicol. Damasc.* war er das Kind armer Leute und בית הסורים weist vielleicht auf seine Confinirung in Persien, wo der Zugang zu ihm durch Wächter erschwert war Herod. I, 123. Justin I, 5. Alle diese Combinationen lassen sich natürlich nicht zur Gewissheit erheben, sondern haben lediglich den Werth von Vermuthungen, als welche sie auch nur von *Del.* ausgegeben sind. Gegen die Datirung unseres Buches in die persische Zeit haben nun freilich *Nöldeke* (Die alttestamentliche Literatur S. 175) u. A. auf 8, 3 hingewiesen, wonach es dem Verf. und seinen Lesern nicht an Gelegenheit gefehlt haben soll mit dem Könige in Berührung zu kommen, das passe in die Zeit der Ptolemäer, nicht aber in die persische Zeit. Da aber der Verf. unseres Buches zweifellos Palästinenser war und für Palästinenser schrieb vgl. 11, 3f. 12, 2. 4, 17ff., so spricht dieser Vers 8, 3 doch wohl nicht minder gegen die Ptolemäer-Zeit, denn auch in dieser können nur verschwindend wenige Gelegenheit gehabt haben, mit dem in Aegypten residirenden Könige in Berührung zu kommen und es ist kaum anzunehmen, dass unser Verf. für diese paar Leute hier Verhaltungsmassregeln gab. In der That sagt 8, 3 aber auch gar nicht nothwendig, was viele in diesem Verse finden, vielmehr enthält er eine Warnung sich nicht in augenblicklichem Unmuth von dem Könige abzuwenden und sich vielleicht gar in Empörung einzulassen, eine War-

nung, welche in der persischen Zeit nicht minder am Platze war als in der der Ptolemäer vgl. zu d. St. —

§ 3. Zweck, Integrität und Einheit des Buches.

Dass ein Buch wie Kohelet auch in Bezug auf seinen Zweck sehr verschiedene Auffassungen gefunden hat, ist leicht begreiflich. Zweifellos unrichtig haben alle die geurtheilt, welche meinten, dass der Verf. einen vorwiegend theoretischen Zweck verfolge, so sehen die Einen wie schon Hieronymus ihn in dem Bestreben die Nichtigkeit alles Irdischen nachzuweisen, während Andere wie *Umbreit* in seinen ersten Schriften über Koh., und *Köster* meinen, dass es dem Verf. darauf ankomme, das Wesen des höchsten Gutes darzulegen. Derartige einseitige theoretische Auffassungen halten sich an einzelne Ausführungen unseres Verfassers und verkennen ganz die vorwiegend practische Tendenz desselben, verkennen, dass es aus dem Leben und für das Leben geschrieben ist. Das gilt auch zum Theil gegen die Meinung *Vaihingers*, welcher den Zweck darin zu finden glaubt, dass es auf die Unsterblichkeit des Geistes hinweise, in welcher allein Lösung des sonst unentwirrbaren Räthsels des Menschenlebens sich finde, eine Meinung, die schon darum unhaltbar ist, weil sie eine dem Verf. fremde Anschauung in den Text einträgt und den religiösen Standpunkt desselben gründlich verkennt. In neuerer Zeit hat man mit Recht derartige Versuche, unserm Buche rein theoretische Zwecke zu vindiciren, aufgegeben, man hat eben gesehen, dass offenbar das Richtige die Verbindung des theoretischen und des praktischen Momentes ist, so jedoch, dass das erstere im Dienst des letzteren steht. In eigenthümlicher Weise hat *Tyler* das durchzuführen gesucht, nach ihm besteht im Wesentlichen die Tendenz des Buches darin, die beiden hauptsächlichsten philosophischen Weltanschauungen, des Stoicismus und Epikureismus, antithetisch einander gegenüberzustellen, um sie gewissermassen sich aneinander zerreiben zu lassen und dann im Hinweis auf die Fruchtlosigkeit alles Philosophirens Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam als das einzig Nothwendige und Heilsame zu empfehlen. Dagegen hat *Siegfried* mit Recht bemerkt, dass der Dichter mit zu eingehendem Ernst und mit zu warmer Hingabe seines Innern diese philosophischen Anschauungen dargestellt hat, als dass man meinen könnte, er habe lediglich vor der Philosophie warnen und das sacrificio dell' intelletto empfehlen wollen. Was *Siegfried* freilich als seine positive Ansicht *Tyler* gegenüber hinstellt, scheint uns ebenso wenig zutreffend, nach *Siegfr.* kommt es dem Verf. darauf an, die Schranken der Philosophie zu zeigen und die Berechtigung der Religion ihr gegenüber darzuthun, wie stimmen dazu die durch das ganze Buch sich hinziehenden und so oft den Abschluss von Untersuchungen bildenden Ermahnungen, die Gegenwart zu geniessen? Auch scheitert diese Meinung *Siegfr.'s* m. E. schon daran, dass er in völlig unzutreffender Weise in unserem Buch חכמה und יראת אלהים, Weisheit und Religion als in Gegensatz zu einander befindlich ansieht, auch da, wo Koh. die Unzulänglichkeit der

Weisheit zur Lösung der Räthsel betont, ist sie keine von der Gottesfurcht gelöste, sondern mit ihr verbundene, aber auch als solche ist nnd bleibt sie, weil sie dem in seinem Wissen wie Thun von Gott bedingten und beschränkten Menschen angehört, unzulänglich. Wir werden den Zweck des Buches am besten begreifen, wenn wir uns die Verhältnisse vergegenwärtigen, in denen der Verf. lebte. Es war eine Zeit, wo der Druck der Fremdherrschaft schwer auf dem Volk lastete, die Obrigkeit hatte uneingedenk ihrer Aufgabe sich der Schwelgerei hingegeben und war für jede Beeinflussung zugänglich geworden, Thoren wurden in einflussreiche Stellen gesetzt, Weise um ihrer Armuth willen verachtet, Frevler waren hochgeehrt, Gerechte unterdrückt, das Volk hatte Schiffbruch gelitten an all seinen Hoffnungen, mit denen es einst aus dem Exil heimgekehrt war in das Land seiner Väter. Es war kein Wunder, dass in solcher Zeit der Zweifel sich in den Gemüthern festsetzte, war doch der Glaube an die schon hier auf Erden sich realisirende Gerechtigkeit Gottes eine der Hauptgrundlagen der israelitischen Religion. Das geschah freilich jetzt nicht zum ersten Mal, schon früher treffen wir Einzelne unter Israels Denkern mit der Frage der Theodice beschäftigt, bisher aber waren sie immer doch gewissermassen zu einem befriedigenden Resultat gekommen, wie z. B. der Dichter des Ijob. Das ist anders in dieser Zeit, wo die religiöse Begeisterung verschwunden, die Stimme der Propheten verstummt, keine der grossen Hoffnungen Israels erfüllt war, jetzt kehrte der Zweifel mit verstärkter Macht wieder und blieb als Gift in den Gemüthern zurück. Mit diesem Zweifel Hand in Hand ging dann bei den Einen sittliche Leichtfertigkeit nnd frivole Genusssucht, während sich ein Geist düsterer Schwermuth der edleren Geister bemächtigte, es trat jetzt jener Rigorismus hervor, der dem späteren Judenthum so characteristisch geworden ist und durch Ueberspannung der Forderungen Gottes eine Erfüllung seiner Verheissungen herbeizuzwingen suchte. Als ein Kind seiner Zeit ist der Verf. unseres Buches von diesen Kämpfen und Stürmen nicht unberührt, unter dem Eindruck des nationalen Unglücks und der vielen Räthsel, welche jeder Tag ihm bot, wird er zu Betrachtungen über die Nichtigkeit alles Irdischen und auch der edelsten Bestrebungen gedrängt, aber er kann sich bei diesem Nachweis der Eitelkeit aller Dinge und Bestrebungen nicht beruhigen, sondern sein zweites Bestreben richtet sich darauf, dem Geist der Zeit, wo er verkehrte und verderbliche Wege einzuschlagen sucht, entgegenzutreten, und zu zeigen, was unter den obwaltenden Verhältnissen des Menschen יתרון und חלק für alle seine Mühe sei, damit er sich abmühet auf Erden. Eben weil alle Bestrebungen der Menschen nichtig sind nnd alles Menschliche und Irdische der Eitelkeit unterworfen ist, darum giebt es für den Menschen kein anderes Gut als sich in Gottesfurcht des Lebens zu freuen nnd bei seiner Arbeit die Güter zu geniessen, die Gott giebt. Daneben finden sich freilich eine Reihe anderer Lebensregeln, aber sie haben nur untergeordnete Bedeutung, wie denn die so oft wiederkehrende Ermahnung gleichsam sein Ceterum censeo, mit dem er immer den Nachweis der Eitelkeit abschliesst, nämlich die

Gegenwart zu geniessen, keinen Zweifel über die Richtigkeit des vorher Dargelegten zulässt. Es ist daher unrichtig, wenn *Hengstb.* behauptet, der Zweck des Buches sei zu trösten, zu ermahnen und zu strafen, tritt doch nirgend im ganzen Buch der Trost als eigentlicher Zweck hervor und es ist eine arge Verkennung, wenn *Hengst.* behauptet, unser Verf. suche dadurch seinen Zweck zu erreichen, dass er in den ersten Capp. zeigt, wie die salomonische Zeit, auf die das Volk mit Neid zurücksah, in der That gar nicht so glänzend gewesen sei; ein nur oberflächlicher Blick beweist, dass es sich in den ersten zwei Capiteln lediglich um die Erfahrungen des Kohelet-Salomo, nicht aber um die der salomonischen Zeit handelt. — Was der Verf. zu sagen hat, legt er Salomo in den Mund, theils weil er als der Weise *κατ' ἐξοχήν* galt, theils weil er wie kein anderer geeignet erschien, die hier ausgesprochenen Erkenntnisse zu vertreten, nach der Weisheit hatte er wie wenig andere gestrebt, er hatte aber auch wie kaum ein anderer die Möglichkeit gehabt, des Lebens Genüsse sich zu verschaffen und den Freudenbecher bis auf den Grund zu leeren, aus seinem Munde hat daher der Nachweis der Eitelkeit alles Irdischen und die Beantwortung der Frage, was des Lebens bleibender Gewinn sei, ein besonderes Gewicht. —

Die Zweifel an der Integrität und Einheit des Buches sind in neuerer Zeit fast gänzlich verstummt. Ehedem äusserte *von der Palm* (Ecclesiastes S. 76 ff. § 6) solche namentlich betreffs des Stückes 4, 13 — 5, 6: der Zusammenhang zwischen 4, 13. 14 u. 4, 15. 16 war ihm ein sehr dürftiger und 4, 17—5, 6 schienen ihm versetzt. Auf derselben Bahn ging *Umbreit* (Koheleths Seelenkampf etc. vgl. Coheleth scepticus etc. S. 66 ff.) weiter, indem er nur 1, 5—8 und Cap. 11. 12 an ihrer Stelle liess, alles übrige aber versetzte, doch hat er später eingesehen, dass diese Behauptung auf Verkennung des Characters und Zusammenhangs unseres Buches beruht. Dasselbe gilt zum Theil auch gegen die neuesten Versuche von *Luzzatto, Geiger* und *Nöldeke*, welche 11, 9^b. 12, 1^a und 12, 7 als späteren Einschub betrachten, jedoch ohne triftigen Grund vgl. zu den Stellen. Zuletzt ist die Einheit des Buches von *P. A. S. van Limburg Brouwer* in de Tijdspiegel van 1870 I S. 283—302 angegriffen, nach ihm liegen hier im Koh. zwei vollkommen verschiedene Lebens- und Weltanschauungen vor und es ist ihm psychologisch völlig undenkar, dass der Prediger beide vertreten haben soll. Er versucht daher die beiden Theile zu scheiden und behauptet, dass ein späterer Redactor diese zusammengearbeitet hat, indem er die eine Schrift zu Grunde legte und in sie die andere hineinarbeitete. Verwandt damit ist die Anschauung von *Bloch* (Ursprung und Entstehungszeit des Buches Koheleth 1872 und Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Litteratur 1876), der ebenfalls die Einheit des Buches zum Theil aus denselben Gründen leugnet und es als das Werk der Kanonsammler der Ketubim, die nach ihm freilich mit den Sammlern des Prophetenkanons identisch waren, ansieht. Aber mit Recht hat *Kuenen* jene Anschauung zurückgewiesen (vgl. *Godsdienst* S. 376 ff.) indem er sowohl auf die Einheit des Sprachgebrauchs in beiden Theilen als auch auf die Schwierigkeit eine der-

artige Ineinanderarbeitung durch den Redactor, wie sie hier vorliegt, sich vorzustellen hinwies. Nicht minder erinnert er an die bei jener Auffassung immerhin sonderbare Erscheinung, dass beide Schriftsteller auch die Einkleidung miteinander gemein haben, ja dass die Ermahnungen zum Lebensgenuss etc., die wir in der einen Schrift treffen, dieselbe Lebensanschauung voraussetzen, die in der andern vorgetragen wird. Es wird schliesslich sein Bewenden haben bei dem Urtheil, mit dem *Kuenen* seine Darlegung gegen die eben berührte Anschauung schliesst: „Het moge moeilijk zijn, de eenheid van de Prediger te bewijzen, nog veel bezwaarlijker valt het haar te loochenen. Zij bandhaft in waarheid zich zelve.“ Zweifelhafter kann man betreffs der Frage nach der Aechtheit des Epilogs sein. *Döderlein* (Scholl. in libros V. T. poeticos p. 187; Salomo's Prediger übers. S. 161 f.) hat zuerst Bedenken betreffs desselben geäussert, an ihn schlossen sich *Bertholdt* (Einleitung S. 2250 ff.), *Umbreit* (Cobel. scept. S. 94, Koh.'s Seelenkampf S. 90), *Knobel* (S. 361 ff.) u. A. an. Man stützt sich theils auf die vom übrigen Buch abweichende Sprache theils auf den angeblich von ihm verschiedenen Ideengehalt etc., aber diese Gründe ergeben sich wenigstens theilweise als hinfällig, die Hauptschwierigkeit liegt ohne Zweifel in 12, 13 f. vgl. zu 12, 9 ff.

Wie jene oben berührten Angriffe auf die Integrität des Kohelet, so beruhen auch die bis in die neuere Zeit hinein reichenden Versuche, eine dialogische Auffassung unseres Buches zur Geltung zu bringen, auf Verkennung seines Characters und Zusammenhanges. Ansätze dazu finden sich schon bei *Hieron.* vgl. zu 9, 7. 8 und Gregor d. Gr. vgl. Dial. IV, 4, zur Ausbildung ist diese Ansicht namentlich durch *Herder* (vgl. Briefe über das Studium der Theologie XI) und *Eichhorn* (Einleit. III, 648 ff.) gekommen, nach ihnen vertheilen sich die Verse auf einen Forscher und einen Lehrer, während nach noch andern, wie *Döderlein* in Scholl. (nicht in seiner deutschen Schrift 1784) und *Nachtigall* (Koheleth, Halle 1798) unser Buch gar nichts anderes als eine Sammlung von philosophischen Wettgesängen von Fragen und Lösungen wäre, ähnlich schon vor ihnen *H. Grotius*. In neuerer Zeit ist eine derartige dialogische Auffassung besonders wieder von *Schenkel* (vgl. Bibellexicon III, S. 554 ff.) geltend gemacht, nach ihm ist die eine Stimme die der wahren Weisheit, die andere die Stimme der verführerischen Scheinweisheit; das Buch ist eine kurzgefasste Ethik zum täglichen Handgebrauch und scheint insonderheit als Lehr- und Schutzschrift für die der verführerischen Stimme der Tagesweisheit zunächst zugängliche Jugend bestimmt gewesen zu sein. *Schenkel* hat diese Auffassung offenbar unter dem Einfluss von *Hitz.* ausgebildet, der es für einen argen Missgriff erklärt, „wollte man dem Verf. alle Aussagen seines Buches als seine eigene und definitive Ansicht aufbürden, 10, 16—19 wird z. B. von dem Verf. einem Andern in den Mund gelegt und V. 20 ausdrücklich missbilligt.“ Wie dieses Beispiel zeigt, beruht diese Auffassung *Hitz.'s* zum Theil auf unrichtiger Exegese, zum Theil aber findet diese dialogische Erklärung unseres Buches ihren Grund in den Widersprüchen, die sich unleugbar in ihm finden. Aber dieselben

berechtigen nicht zu einem derartigen Schluss, denn diese Widersprüche sind im gewissen Sinn nothwendig, weil sie eine Abspiegelung der einander oft widersprechenden Thatsachen sind, welche zu registriren unser Verf. sich vorgesetzt hat, sie sind aber auch darum nothwendig, weil sie ein Ausdruck der Gegensätze sind, welche zu überwinden der Verf. auf seinem Standpunkt nicht fähig ist; sie sind endlich durch die Gesichtspunkte bedingt, von denen aus der Verf. im Augenblick sich leiten lässt, und werden durch den Zusammenhang aufgehoben vgl. 4, 2f. 7, 1 und 9, 4f.

§ 4. Charakter und theologische Bedeutung des Kohelet.

Dass der Charakter nnd die Bedeutung unseres Buches lange Zeit verkannt sind, wird Niemand Wunder nehmen, man hielt sich eben an einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze, weil man es noch nicht gelernt hatte, in ruhiger Objectivität den Ideengehalt des Ganzen auf sich wirken zu lassen. Daher der Gegensatz in der Synagoge, daher der freilich sehr vereinzelte Widerspruch in der alten Kirche, von dem wir durch Philastrius (haer. 130) hören, der in *Theod. v. Mopv.* auf dem fünften ökumenischen Concil zn Constantinopel verurtheilt wurde nnd seitdem bis in die neuere Zeit fast völlig verstummte. Denn wenn auch *Luther* über Kohelet ein freieres Urtheil sich erlaubte und von ihm sagte, dass es „weder Stiefel noch Sporen habe, sondern nur in Socken reite, wie er selbst einst im Kloster“, so hat er doch den ethisch-religiösen Werth des Buches anerkannt, erst der neueren Zeit war es vorbehalten, in Verkennung des Charakters des Koh. auf die alte Zeit zurückzugreifen, ja in Härte des Urtheils sie zu überbieten. Nach *de Wette* stellt unser Buch „das höchste Extrem der Skepsis“ in der hebräischen Philosophie dar, der Verf. zeige sich „einseitig, sinnlich befangen in der Maxime des heiteren Lebensgenusses“, „sein System sei das Unsystematische, seine Consequenz die Inconsequenz, seine Gewissheit die Ungewissheit“. Nach *Knob.* laufen alle ethischen Belehrungen und Ermahnungen bei Kohelet auf „Lebensbequemlichkeit und Lebensgenuss hinaus“, während nach *Bruch* die Skepsis dieses Buches „bis zu schmerzlicher innerer Zerrissenheit und vollkommener Verzweiflung an aller Ordnung und allem Zweck im menschlichen Leben“ fortschreitet, ja man ist sogar so weit gekommen, unser Buch, das fast ebenso viel Widersprüche als Verse enthalten soll, „das Brevier des allermodernsten Materialismus nnd der äussersten Blasirtheit“ zu nennen (*Hartmann*, das Lied vom Ewigen. St. Gallen 1859). Diese und ähnliche Anschauungen waren und sind nur möglich da, wo man an einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Aussprüche sich hält, wer dasselbe aber im Zusammenhange betrachtet, muss die Haltlosigkeit solcher Position sofort erkennen. Mag man dem Verf. unseres Buches einen skeptischen Zug zuschreiben, weil er sich nicht wie die meisten mit dem Scheine begnügt, sondern dieser vor seinem scharfen Verstand und seiner eindringenden Beobachtungsgabe in ein Nichts zerrinnt, immerhin wird man gestehen müssen, dass mit dieser

Skepsis sich die tiefste Gottesfurcht paart, ja dass jene Skepsis die Energie seiner religiösen Ueberzeugungen erst in das rechte Licht setzt, man kann daher *Del.* nur beistimmen, wenn er im Gegensatz zu *Heine*, der den Koh. „das Hohelied der Skepsis" nennt, von ihm als „dem Hohenlied der Gottesfurcht" spricht. Auf diesen Charakter unseres Buches weist ja nicht nur der Epilog, der die Aufforderung enthält, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, da Gott alles Thun der Menschen auch das Verborgene in das Gericht bringen werde 12, 13f., auch das gesammte übrige Buch ist von demselben Geist getragen, Gott soll man fürchten 3, 14. 5, 6, wer Gott fürchtet, wird seine Pflicht erfüllen können resp. den bösen Folgen der Sünde entgehen 7, 18. So wenig ist hier von „vollkommener Verzweiflung an aller Ordnung und allem Zweck im menschlichen Leben" zu finden, dass der Verf. vielmehr betont, wie Gott alles gut gemacht habe 3, 11, zwar geschieht es jetzt, dass Gerechte untergehen und Frevler Gedeihen haben, aber zu seiner Zeit wird Gott das Gericht bringen, denn schliesslich wird es doch denen, die Gott fürchten, wohlergehen und nicht den Frevlern 8, 12f. 3, 17. 11, 9. Auch ist ja jenes Zurückhalten der göttlichen Gerechtigkeit keineswegs ohne einen für den Menschen erkennbaren Zweck, er thut es eben, um die Menschen zu prüfen 3, 18, aber auch da, wo der Mensch den Zweck des göttlichen Thuns nicht begreift, verzweifelt doch Koh. keineswegs, weil er das Vorhandensein eines Zweckes und Planes bezweifelte, sondern er bescheidet sich, indem er auf die Beschränktheit des Menschen hinweist, der das Werk Gottes nie völlig erkennen könne, desshalb zieme es sich nicht, mit Gott zu hadern 6, 10 sondern in Gottesfurcht sich ihm unterzuordnen. Ebenso wenig ist hier etwas von Materialismus oder verwerflichem Epikureismus zu finden, vielmehr wo zur Freude aufgefordert wird, erinnert Koh. daran, dass sie ein Geschenk Gottes ist 2, 24. 3, 13. 5, 18; desshalb ist auch nicht an zügellosen Sinnengenuss zu denken, vielmehr auch in der Freude soll man des Gerichts gedenken, das Gott über den Menschen bringen wird 11, 9^b, auch wird eine derartige Auffassung schon durch den Hinweis darauf verboten, dass solche Freude mit der Arbeit gepaart sein soll 3, 13. 22. 5, 18; endlich ist bei derartigen Aufforderungen zum Genuss auch der Gegensatz nicht ausser Acht zu lassen, der Verf. lebt offenbar in einer Zeit, da die Schwermuth sich vieler Gemüther bemächtigt hatte und jene düstere Lebensanschauung sich zu regen begann, die uns nachher im Pharisäismus verkörpert entgegentritt. Bedenkt man das, so kann man *Del.* nur beistimmen, wenn er darauf hinweist, dass es unsere Bewunderung verdiene, dass unser Verf. „sich durch den erkannten illusorischen Charakter der irdischen Dinge in keine überspannte Askese, welche die Welt an sich und also auch die Gaben Gottes in ihr verachtet, hineindrängen lässt, sondern dass sein Ultimatum auf heiteren Lebensgenuss lautet, sowie er innerhalb der Schranken der Gottesfurcht gestattet ist und so weit Gott ihn ermöglicht".

Freilich so ungerechtfertigt derartige Vorwürfe sind, wie wir sie oben skizzirt und zurückgewiesen haben, doch hat Koh. seine Mängel,

die offen und ehrlich anzuerkennen sind. Sie liegen darin, dass Koh. sich einem Dualismus gegenüber sieht, für den er keine Lösung weiss. Er registrirt mit Sorgfalt alle in seiner Erfahrung ihm entgegentretenden Erscheinungen, welche dem Hauptsatz israelitischer Frömmigkeit, nämlich dem Glauben an Gottes schon hier auf Erden ausgleichende Gerechtigkeit entgegenstehen und liefert so eine eingehende Kritik desselben, dennoch hält er angesichts all solcher Räthsel an diesem Glauben fest, dass es doch schliesslich dem Gerechten wohl gehen muss. Das heisst nichts anderes als auf eine Lösung verzichten: „der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt wird unversöhnt hingestellt, die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat“ (*Oehler*, Prolegomena S. 90). Dazu kommt als zweites, der hier uns so oft entgegentretende Gedanke der Zweck- und Ziellosigkeit des menschlichen Lebens, wesswegen der Tag des Todes besser ist als der der Geburt und die Fehlgeburt zu preisen ist vor den Lebenden, höchstens hat das Leben in so weit eine Bedeutung als es die Zeit des Genusses ist, während mit dem Tode alles dahin ist. Als Grund dieser Mängel macht *F. Köstlin* (vgl. Theologische Studien aus Württemberg 1882 S. 132 ff.) mit Recht den geltend, dass der Verf. unseres Buches sich mit seiner gesammten Welt- und Lebensanschauung, sowohl in ethischer als religiöser Beziehung „auf den Standpunkt des einzelnen Ichwesens“ stellt. Ehedem kam der Einzelne nur als Glied seines Volkes in Betracht und wusste sich durchaus als solches, damit hatte das Leben des Einzelnen seinen höheren Zweck, damit verloren auch manche Lebensräthsel ihre Schärfe, weil sie eben dadurch, dass der Einzelne sich eingegliedert wusste in ein grosses Ganze, eine besondere Beleuchtung empfingen. Das musste anders werden, sobald dies Bewusstsein schwand; sobald der Einzelne sein Leben aus dem Organismus des Volkes, das sich als Gottes Diener ansah, löste, sobald der Mensch als einzelner sich der Gottheit gegenüber wusste, mussten die Räthsel des Lebens zu erdrückender Schwere werden und jene Resignation hervortreten, die wir in unserem Buche finden. Aber auch mit diesen Mängeln ja um derselben willen ist Kohelet ein wichtiges und im Kanon nicht zu entbehrendes Glied, es zeigt uns das Ungenügende des bisherigen Standpunktes und bereitet so negativ ein Neues vor, es charakterisirt uns den alten Bund als *παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* (Hebr. 8, 13). Indem der neue Bund den Blick über das Grab hinauslenkt in die Ewigkeit und eine Beziehung zwischen Jenseits und Diesseits herstellt, bahnt es eine Lösung der Disharmonien an, in denen Kohelet stecken bleibt, erst dadurch dass der Einzelne wieder eingegliedert wird in ein grosses Ganze, das Reich Gottes, empfängt auch das Leben des Einzelnen seinen rechten Zweck und, abgesehen von allem äusseren Ergehen, seinen rechten Werth, erst von diesem Standpunkt des Neuen Bundes aus erweist sich auch der Fortschritt des Kohelet, der den Einzelnen aus dem Verbande des Volksthumes löst, (vgl. 1, 14. 3, 16. 4, 1; 1, 3. 3, 1; 8, 14. 16 etc.), in seiner vollen Bedeutung. —

§ 5. Kanonische Geltung.

Die kanonische Geltung des Kohelet ist nicht immer unbestritten gewesen, ja wir können nachweisen, dass das Buch noch im ersten Jahrhundert n. Chr. zu den Antilegomenen gehörte. Nach Schabb. 30b [1]) wollten die Weisen dasselbe für apokryph erklären, weil seine Worte oft miteinander in Widerspruch stehen, wofür man sich auf 2, 2. 7, 3; 2, 2. 8, 15 und 4, 2. 9, 4 berief, während andere zugleich darauf wiesen, dass einzelne Aussprüche mit bestimmten Worten Davids in Differenz wären vgl. Schabb. 30a [2]). Nach Megilla 7a [3]) vermisste man den Inspirationscharakter des Buches und nach dem Midrasch Kohelet 1, 3. 11, 9 [4]) war man darum geneigt das Buch für apokryph zu erklären, weil man darin Sprüche fand, welche sich der Ketzerei zuneigten. Die Aufforderung zum Sinnengenuss und zum Wandel in den Wegen des Herzens und der Weide der Augen vgl. 11, 9 schienen ihnen im Gegensatz zu den Worten Num. 15, 39: „Wandelt nicht nach euren Herzen und nicht nach euren Augen" zu stehen und erst der Schluss des Verses: „wisse aber, dass über alles dieses Gott dich in das Gericht bringen wird" beruhigte sie und brachte sie zur Anerkennung der Weisheit Salomo's auch in unserem Buch. Aus Jadajim 3, 5. 4, 6 [5]), vgl. Edujoth 5, 3 [6]) erfahren wir, dass namentlich die Schule *Schammai's* sich gegen unser Buch erklärte, während die Schule *Hillel's* behauptete, dass das Buch Kohelet wie die heiligen Schriften „die Hände verunreinige" d. h. kanonisch sei. Später ward auf der Synode von Jabne um das Jahr 90 die Frage im Sinne der Schule Hillel's entschieden. Mit Unrecht hat *Grätz* diesen Beschluss so aufgefasst, als sei damals das Buch erst überhaupt in den Kanon hineingekommen, wie er denn auch behauptet, dass erst im Jahre 65, als die Schüler Hillel's und Schammai's den Satz aufstellten, dass כתבי קדש „die Hände verunreinigten", die Hagiographen für kanonisch erklärt seien. *Del.* weist dem gegenüber mit Berufung auf Bathra 1, 6. Megilla 1, 8. 3, 1. Schabb. 115b daraufhin, dass כתבי קדש gar nicht die Hagiographen allein seien, vielmehr sei es Bezeichnung aller kanonischen Bücher, auch habe es sich gar nicht darum gehandelt, ob Kohelet und Canticum noch in den Kanon aufgenommen werden sollen, sondern lediglich darum, ob sie mit Recht aufgenommen seien. Aus Bathra 4a [7]) geht hervor, dass unser Buch schon zur Zeit Herodes des Grossen und aus Schabh. 30b [8]), dass es in den Tagen Rabban Gamaliels mit הכתיב oder דכתיב oder שנאמר als heilige Schrift citirt wird. Es ist demnach unrichtig, wenn *Reuss* (Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s S. 547) behauptet, dass unser Buch zur Zeit Jesu sicher noch nicht im Kanon gewesen sei. — Ueber den Widerspruch, den Koh. in der christlichen Kirche fand, ist schon im vorhergehenden Paragraphen die Rede gewesen, nach jener Verurtheilung von *Theod. v. Mopsv.* verstummten die Bedenken gegen unser Buch in der mittelalterlichen Kirche völlig, nur Barhebraeus wagte noch die Behauptung, dass Salomo im Kohelet die Ansicht des Pythagoräers Empedokles betreffs der Unsterblichkeit der Seele vertheidigt habe.

1) Schabb. 30^{b}: בקשו הכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה תחילתו דכרי תורה דכתיב מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש .... כתיב טוב כעס משחוק וכתיב לשחוק אמרתי מהולל כתיב ושבחתי אני את השמחה וכתיב ולשמחה מה זו עושה וגו׳

2) Schabb. 30^{a}: שאול שאילה זו לעילא מרבי תנחום רמן נוי מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי באישא בשבתא פתח ואמר אנת שלמה אן הכמתך אן סכלתנותך לא דייך שדבריך סותרין דברי דוד אביך אלא שדבריך סותרין זה את זה דוד אביך אמר לא המתים יהללו יה ואת אמרת ושבח אני המתים שכבר מתו והדרת ואמרת כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת .....

3) Megilla 7^{a}: רבי מאיר אומר קהלת אינו מטמא את הידים ומחלוקת בשיר השירים רבי יוסי אומר שיר השירים מטמא את הידים ומחלוקת בקהלת ר׳ שמעון אומר קהלת מקולי ב״ש ומחומרי ב״ה אבל רות ושיר השירים ואסתר מטמאין את הידים הוא דאמר כר׳ יהושע תניא ר׳ שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו מטמא את הידים מפני שחכמתו של שלמה היא וגו׳

4) Midr. Koh. 1, 3: א״ר בנימין בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים מטין לצד מינות אמרו הרי כל הכמתו של שלמה שבא לומר מה יתרון לארם בכל עמלו יכול אף בעמלה של תורה ... א״ר שמואל בר׳ יצחק בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת ע״י שמצאו בו דברים שמטין לצד מינות אמרו כל חכמתו של שלמה כך שאמר שמח בחור בילדותיך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך ומשה אמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ושלמה אמר והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך הותרה הרצועה לית דין ולית דיין כיון שאמר ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט אמרו יפה אמר שלמה vgl. Midr. zu 11, 9 und Midr. Wajikra Seder 28; vgl. Hieronym. zu 12, 14: „Ajunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, eo quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi *ἀνακεφαλαιώσει* coarctaverit et dixerit finem sermonem suorum auditu esse promptissimum nec aliquid in se habere difficile: ut scil. Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.“ Aboth R. Nathan's c. 1: בראשונה היו אומר׳ משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומר׳ משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם וגו׳

Es folgen nun die anstössigen Stellen, unter denen aus unserm Buch sich 11, 9 befindet.

5) Jadajim 3, 5: כל כתבי הקדש מטמאין את הידים שיר השירים וקהלת מטמאין את הידים רבי יהודה אומר שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקת רבי יוסי אומר קהלת אינה מטמא את הידים ושיר השירים מחלוקת רבי שמעון אומר קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל אמר רבי שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע״ב זקנים ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה ששיר השירים וקהלת מטמאות את הידים אמר רבי עקיבא חס ושלום לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת אמר רבי יוחנן בן יהושע בן חמיו של רבי עקיבא כדברי בן עזאי כך נחלקו וכן גמרו

4, 6: אומרים צדוקים קובלין אנו עליכם פרושים שאתם אומרים כתבי הקדש
מטמאין את הידים ספרי המירם אינם מטמאין את הידים וגו׳

6) Edujoth 5, 3: רבי ישמעאל אומר שלשה דברים מקולי בית שמאי
ומחומרי בית הלל קהלת אינו מטמא את הידים כדברי בית שמאי ובית הלל
אומרים מטמא את הידים

7) Baba bathra 4ª: אמר (scil. הירודוס) חזי מר האי עבדא בישא מאי
קא עביד אמר (scil. בבא בן בוטא) ליה מאי אעביד ליה א״ל נלטייה מר אמר ליה
גם במדעך מלך אל תקלל אמר ליה האי לאו מלך הוא א״ל וליהוי עשיר בעלמא
וכתיב ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר וגו׳

8) Schabb. 30ᵇ: אמר יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתצילני היום מעזי
פנים ומעזות פנים כדברי תורה מאי היא כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש
עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדו ליגלג עליו איתו תלמיד
אמר אין כל חדש תחת השמש וגו׳

Cap. I. V. 1.

Ueberschrift des Ganzen.

Ausserhalb unseres Buches kommt Kohelet weder als Name eines Nachkommens Davids, noch überhaupt als Eigenname vor; und C. 12, 8. 7, 27 trägt das Wort den Artikel: beide Umstände weisen darauf hin, dass es eine dem Sprachbewusstsein noch nicht verloren gegangene Bedeutung hatte. Da der einfache Verbalstamm im Hebr. mangelt, auch das zu diesem gehörige Participium: Versammler keine für den in diesem Buch sprechenden König charakteristische Bedeutung ergäbe, so ist es nach Analogie von שֹׁחֵה, נֹגֵן, קֹרֵחַ u. s. w. zum abgeleiteten activen Stamme, nämlich zu einem Hiphil zu ziehn (*Ew.* § 170), und bedeutet: *die einen* קָהָל *bewirkt* oder *hält*, etwa einen Zuhörerkreis um sich versammelnd und fesselnd, eine Auffassung, die um so wahrscheinlicher ist, da auch sonst in Eigennamen das Qal der Bedeutung nach das Hiph. vertritt vgl. רחביה etc. Also schon LXX: *ἐκκλησιάστης*, *Hieron.*: concionator, *Luther:* Prediger. Aber das Wort trägt die Femininform.

Hievon vorläufig abgesehn, so unterliegt keinem Zweifel, dass unter Kohelet Salomo (*Targ.*) verstanden ist. Unmittelbar auf Salomo führen die Bezeichnungen C. 1, 1. 12. Salomo war weise, war vieler Sprüche Dichter (vgl. C. 12, 9 mit 1 Kön. 2, 9. 5, 12), war weise vor Andern überaus C. 2, 15. 1, 16 (vgl. 1 Kön. 5, 9—11. 3, 12), und von umfassender Weisheit C. 1, 13 (vgl. 1 Kön. 5, 13); während an keinem andern Nachkommen und Nachfolger Davids Weisheit besonders hervorgehoben wird. Das Femin. haben nun *Ew.* (§ 177f. Jahrbb. der bibl. Wiss. V S. 153f.) *Hitz.* u. A. so zu erklären gesucht, dass der Name קהלת eigentlich der Weisheit selber zukommt, insofern Salomo die Weisheit selbst war, habe unser Verf. für ihn diesen Namen ausgeprägt. Aber dagegen erheben sich nicht unerhebliche Bedenken, wäre nämlich hier die Weisheit als durch Salomo's Mund redend gedacht, so hätte der Verf. ihr doch kaum Gedanken in den Mund legen können, wie wir sie 1, 16—18. 7, 23f. finden (*Del.*), da, wo die Weisheit zweifellos als redende anzusehen ist, trägt ihre Rede einen ganz andern Charakter vgl. Prov. 1—9, dazu kommt, dass das Wort ja auch nie in unserm Buch als Fem. gebraucht wird, man hat sich zwar auf 7, 27 berufen, aber dort ist offenbar die im

M. T. vorliegende Consonantenabtheilung unrichtig vgl. z. d. St. Desshalb haben schon *Ges.* (thes.) *Knob.* u. A. eine andere Auffassung versucht. Der letztere übers. es: der Prediger, eigentlich bedeute es *das Predigen*, denn die Regel, dass Concreta, wenn sie die weibliche Endung erhalten, Abstracta werden, müsse auch für die Participia gelten. Aber diese vermeintliche Regel existirt nicht, mag man auch solche Formen durch Abstr. übersetzen, ursprünglich sind sie es nicht, aber darin hatte *Kn.* wohl Recht, dass er קהלת mit خليفة und ähnlichen aus dem Arab. zusammenstellte, in denen nach Anschauung der arab. Grammatiker das Fem. entweder zur erschöpfenden Bezeichnung des Genus oder aber zur Verstärkung des Begriffs dient. *Del.* erinnert daran, wie in der späteren Zeit eine derartige Bildung von Mannesnamen mit Feminin-Endung uns auch sonst entgegentritt vgl. סֹפֶרֶת Neh. 7, 57 (Esra 2, 55 הסֹפרת) und פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִם Esr. 2, 57. So ist es auch mit קהלת, jedoch soll schwerlich durch das Femin. eine Steigerung des Begriffs ausgedrückt werden, sondern das Femin. steht im Sinn des Neutr. und will, ganz abgesehen von dem Geschlecht, die betreffende Person nur als Träger der Thätigkeit bezeichnen vgl. *Ges.* §. 107, 3 c. Ueber denselben Gebrauch des Femin. im Arab. und Aethiop. vgl. *Ewald* grammatica arabica § 284, 4; *Dillmann* äthiopische Grammatik § 133. — מלך ist artikellos, weil es als durch בירושלם determinirt gedacht ist. Die Behauptung von *Grätz* dass 1, 1 nicht ursprünglich sei, sondern ein späterer Zusatz, der nur die Combination der letzten Canon-Sammler zum Ausdruck bringe, ist völlig unbewiesen und nur ein Beweis, wie hinderlich dieser Vers seiner ganzen Auffassung des Buches ist. In der That ist auch 1, 1, genauer betrachtet, gar nicht zu entbehren, denn das V. 2 sich findende קהלת wäre für den Leser ein Räthsel und fände in V. 12 eine zu späte Erklärung.

Cap. I, 2—18.

Der Abschnitt zerfällt nach Andeutung unserer Ueberschrift in zwei Hälften: V. 2—11 und V. 12—18. An die Spitze tritt V. 2 der Grundgedanke, welchen der Verfolg des Buches im Einzelnen ausführt, bis er durchgefochten gegen Schluss C. 12, 8 wieder erscheint: der theoretische Hauptsatz, auf welchen Belehrung darüber, was der Mensch zu thun habe, gestützt ist. Die Nichtigkeit der Dinge beweist der Verf. hier mit ihrem beständigen Kreislauf, kraft dessen Alles seinen gewiesenen Weg, aber nicht Ziel noch Zweck hat. — *Eitelkeit der Eitelkeiten*] d. i. äusserste Eitelkeit s. zu Hos. 10, 15. Jer. 6, 28 ist nicht Präd. zu הבל, so dass Dieses zwischen zweien schwanke, sondern Ausruf. Es ist nicht Alles eitelste Eitelkeit; aber dass Alles eitel ist, diess entreisst dem Verf. den Ausruf: O Eitelkeit d. E. Statt des von הֶבֶל zu erwartenden stat. constr. הֶבֶל findet sich hier und 12, 8 die Form הֲבֵל, wozu *Del.* die aram. Haupt- und Grundform עֲבַד, צְלֵם vergleicht vgl. *Ew.* § 32 b. *Olsh.* § 134 d. — Vers 3 beginnt der

Beweis: das Streben und Arbeiten der Menschen sei eitel. Dieser Gedanke liegt involvirt schon in V. 2; es wird daher zu ihm nicht als zu einem selbständigen durch die Copula fortgeschritten. *was hat der Mensch von all seiner Mühe*] Eig.: welcher Gewinn liegt für ihn in all s. M. יתרון, nur in Kohelet, ist *was* einem *bleibt*, *übrig bleibt*, Gewinn, Nutzen; oder auch: *was man voraus hat* vor einem Andern, Vorzug. — Der 4. V. beweist die Wahrheit der in der Frage V. 3 liegenden Negation. Der Mensch bleibt selber nicht; er behält nicht einmal sich, geschweige etwas Anderes. *und die Erde stehet ewig*] Wenn vielmehr das menschliche Geschlecht, anstatt immer zu wechseln, ewig bestände, so würde ein יתרון denkbar sein. Da nicht an der Erde, sondern nur auf ihr der Wechsel vor sich geht, so will der Verf. nicht andeuten, dass durch das ewige Bestehn der Erde ewige Dauer dieses Wechsels der Geschlechter verbürgt sei, oder dass sie sich keinem Ziele nähere, sondern sein Gedanke ist der: sie ist der einzig feste Punkt mitten in dem allgemeinen Wechsel, und auf ihr, der unwandelbar bestehenden vollzieht sich alles Entstehen und Vergehen. — V. 5—7 zeigt der Dichter an drei andern Beispielen den unaufhörlichen und dabei resultatlosen Wechsel. Die Erwähnung der Erde V. 4 leitet die Gedanken ganz natürlich auf die Sonne V. 5, deren Auf- und Untergehen zur irdischen Ordnung gehört. *und an ihre Stätte eilt sie*] Der Accentuation folgend erklärt *Ew.*: sie geht unter, und zwar an ihren Ort, wo sie keuchend aufgeht. *Keuchen* könne nur von dem scheinbar schweren Laufe der aufgehenden aufwärts strebenden Sonne gesagt werden. Allein das Aufgehn der Sonne und das Aufwärtsstreben zur Mittagshöhe ist zweierlei; und wenn sie schon beim Aufgange keucht, was wird sie nachher thun? Vielmehr die untergegangene Sonne muss nächsten Morgen wieder am entgegengesetzten Weltende anwesend sein (Ps. 19, 7); den weiten Weg legt sie daher mit eiliger Hast, also keuchend zurück. Ferner geht ja die Sonne auch nicht dahin unter, wo sie aufgeht, sondern eben am entgegengesetzten Orte. So wie die Acc. abtheilt, hat der Satz ואל-מקמו zuwenig, und dagegen der folgende zuviel; ihr widerspricht der Augenschein, welchen z. B. Gen. 18, 7 rechtfertigt. In Nichtbeachtung solcher Stellen mag der Grund dieser Acc. liegen. *woselbst sie aufgeht*] Relativsatz zu מקמו. Nicht: woselbst sie *aufgieng;* denn sie geht immer wieder und noch jetzt dort auf, was der Verf. eben betonen will. *und kreiset gen Norden*] Das Subj., der Wind, folgt in b; aber warum wird gerade Nord- und Südwind, nicht z. B. der Ostwind in Aussicht genommen? Offenbar diess dem 5. V. gegenüber, da die Sonne von Osten gen Westen geht. Dieses סובב übr., nicht שָׁב, weist darauf hin, dass der Verf. wirklich V. 5^b von einer Rückkehr im Cirkel zum frühern Standorte spricht; wie denn auch sein Zweck es mit sich bringt, hier überall einen Kreislauf auszusagen. *kreisend*, *kreisend geht der Wind*] hinzugefügt, weil der Wind nicht nur auf die eben angegebene Art von Süden nach Norden sondern auch in anderer Weise den Kreislauf vollzieht, die Wiederholung desselben Verbums will das Immerwährende der Handlung zum Ausdruck bringen, der Sinn ist also: in

immer neuen Wendungen bald nach dieser bald nach jener Himmelsgegend hin vollzieht der Wind die Kreisbewegung. *Hieron.* (gyrans gyrando vadit spiritus) scheint סבב nicht als Partic. zu erkennen; aber ähnliche Wiederholung s. Ez. 37, 2. Dieses zweimalige סובב ist dem הולך untergeordnet, freilich pflegt in solchem Fall gewöhnlich das Partic., welches ein anderes näher bestimmt, durch ו verbunden diesem zu folgen vgl. Gen. 8, 5 etc. ***zu seinen Kreisen kehrt zurück der Wind***] Mit diesen Worten vollendet sich die Schilderung. An seinem Ausgangspunkte wieder angelangt, beginnt er seine Bahn, welche eine kreisförmige, von neuem zu durchlaufen, und beschreibt so Kreise. סביבה nimmt man wohl hier am besten als nom. actionis zu סבב ***das Umkreisen***, so im Wesentlichen schon *Herzfeld* u. A. Unrichtig *Rosenm.*: secundum circuitus suos; vgl. dag. Spr. 26, 11. *Ew.* wie *Knob.*: er kehrt *auf* seinen Kreisen um; aber dass der Nordwind in Südwind umschlage, kann der Verf. nicht sagen wollen, und sagt er auch vorher (סובב) nicht. — Die V. 6 angegebene Richtung des Windes ist nur beispielsweise angeführt. Der Verf. geht davon aus, dass der Wind von der gleichen Seite her weht, von welcher auch schon früher; mithin, meint er, muss derselbe unterdess im Kreise herumgekommen sein. — V. 7 begründet von anderer Seite den Gedanken des ewigen Einerlei: ***alle Bäche gehen in das Meer und das Meer wird nicht voll*** d. h. es tritt bei ihm keine Veränderung, keine Wasserzunahme ein, wäre das der Fall, so gäbe es ja wirklich eine Veränderung, ein Neues. Auch Aristoph. Wolken 1294 f. spricht denselben Gedanken aus, man hat daher gar keinen Grund zu der Annahme, dass das todte Meer, welches wegen seiner starken Verdunstung „nicht voll“ wird, auf diesen Gedanken geleitet habe (*Hitz.*). Der Artikel vor ים ist der gattungsbegriffliche, die Partt. sind gewählt, um die Dauer der Handlung um so mehr zum Ausdruck zu bringen. In b darf man nicht mit *Symm. Hier.* u. A. übersetzen: ***und an den Ort da die Flüsse ausgehen***, das ist sprachlich unmöglich, in diesem Fall wäre יצא st. הלך erforderlich, sondern: ***an den Ort, dahin die Flüsse gehen.*** Zu מקום vor dem Relativsatz vgl. *Ges.* § 116, 2. *Ew.* § 332 d. ***dorthin gehen sie wieder***] שם wird von der Acc. mit Recht nicht zum Vorhergehenden gezogen, da der Begriff von מקום das שם zu seinem אֲשֶׁר entbehrlich macht (Gen. 39, 20). Zu שוב mit dem Inf. vgl. *Ges.* § 142, 2. *Ew.* § 285 a. Der Gedanke von b ist nicht der, dass die Bäche zu ihrem Ursprung zurückkehren, indem das Meer die Quellen ausstatte (*Hitz.*), sondern der Gedanke des ewigen Einerlei kommt hier dadurch zum Ausdruck, dass der Dichter darauf hinweist, dass die Bäche, wohin sie einmal gehen, dahin auch unaufhörlich fliessen, ohne jemals von diesem Wege abzuweichen, nämlich in das Meer. — VV. 8. 9. Aus den angeführten Beispielen zieht Vers 9 als Schluss einen allgemeinen Satz. Der 8. V. kann in diesem Zusammenhange keinen andern Sinn haben, als: die Aufzählung alles Einzelnen sei unmöglich; und er rechtfertigt damit das unverweilte Abschliessen V. 9. Aber so klar der Sinn ist, so fraglich ist die Erklärung des Anfangs. LXX *Syr. Trg.* u. A. nehmen כל הדברים in der gewöhnlichen Bedeutung

und übersetzen: *alle Worte ermatten*, das soll heissen: alle Worte reichen nicht hin, um dieses ewigem Wechsel unterworfene Einerlei zu schildern, aber abgesehen davon, dass man in diesem Fall wohl ein לְרִיק יְגֵעִים oder Aehnliches erwartete, kommt man so zu keiner erträglichen Auffassung des Folgenden. *Ew.* u. A. haben freilich übers.: *Niemand kann es sagen*, aber weder ist dies „es" ohne Weiteres verständlich noch seine Einfügung berechtigt, vielmehr muss zweifelsohne כל הדברים als das natürliche Obj. zu לְדַבֵּר betrachtet werden, aber gerade dann will sich kein guter Sinn gewinnen lassen, was sollte es heissen: „alle Worte ermatten, Niemand kann sie sprechen"? *Hitz. Zöckl.* u. A. haben richtig כל הדברים zum Obj. von דַּבֵּר gemacht, *Hitz.* sträubt sich zwar dagegen, es durch „Sache, Ding" zu übersetzen, aber schliesslich kommt doch auch er auf dasselbe hinaus, wenn er übersetzt „Alles aufzuzählen mattet ab" und erklärt, דבר sei eine Sache, sofern sie als Begriff im Wort ausgeprägt und mit allen Seiten, die sie der Betrachtung darbietet, in Worte fassbar, für den sprechenden Menschen vorhanden ist. Doch ist die von *Hitz.* und *Zöckl.* gegebene Uebers. von יגעים unhaltbar, jener behauptet, dass das Wort statt vom Sprecher von den Dingen selbst ausgesagt ist und offenbar im Anschluss an ihn übersetzt *Zöckl.*: *Es sind ermüdlich alle die Dinge* und behauptet, dass יָגֵעַ hier offenbar soviel als „ermüdend" sei, wofür er sich auf אָנוּשׁ, נַחֲלָה, נִמְרָץ Jes. 17, 11. Jer. 30, 12. Mich. 2, 10 ff. beruft. Aber weder eine derartige Uebertragung, wie *Hitz.* sie annimmt, ist nachweisbar, noch diese Fassung von יגע möglich, auch die herangezogenen Parallelen beweisen das nicht, יָגֵעַ kann nur sein: ermattend, resp. mattgeworden oder sich abmühend, sich abarbeitend, welche letztere Bedeutung sich klar aus יְגִיעָה das Erarbeitete ergiebt. Demnach kann nur übers. werden: *Alle Dinge mühen sich ab* d. h. sie sind in rastloser Thätigkeit, in fortwährendem Kreislauf, ohne jemals zur Ruhe zu kommen. Obj. zu דבר sind nun, wie gesagt, כל הדברים: *Niemand kann davon ausreden* d. h. keine menschliche Rede kann sie umspannen, so wenig als sinnliche Wahrnehmung sie völlig erfassen kann. Gegen diese Auffassung, die im Wesentlichen so schon *Ab. Esr.*, *Raschi* u. A. vertreten, ist freilich geltend gemacht, dass לְדַבֵּר für כל הדברים die Bedeutung omnia verba nothwendig machen, da דִּבֵּר דָּבָר nie etwas anderes als verbum loqui sei, aber, wie schon oben hervorgehoben, kommen wir so zu keiner befriedigenden Auffassung, auch empfängt ja לדבר seinen im Zusammenhang nothwendigen Sinn wesentlich mehr durch כל als הדברים. *Raschi* bietet in seiner Umschreibung לדבר בדברים, um jener eben geltend gemachten Schwierigkeit zu entgehen, möglich dass auch unser Dichter derartiges beabsichtigte, dass er aber die betreffende Präpos. mit Suff. fortgelassen, wie das ja im Arabischen unzweifelhaft möglich ist. In b will der Dichter offenbar eine Begründung für den letzten Satz geben, nicht aber kann er, was ja allem Zusammenhang zuwiederliefe, eine merkwürdige Eigenschaft des Auges ff. berichten wollen. *das Auge wird nicht satt zu sehen*] Wenn das Auge satt würde, so dass es einmal nicht mehr sähe, so müsste das erzählende Wort nachkommen, mit

den Dingen auch fertig werden können. Allein die Fülle der Erscheinungen, welche auf Aug und Ohr (uud die übrigen Sinne) eindringt, ist unendlich; es sind immer wieder Objecte da, die das Auge sehen muss, sieht und ihm, der gerne seine Rechnung schliessen möchte, zuführt. Eine Parallele zu diesem hier zum Ausdruck gekommenen Gedanken über das Auge bietet Spr. 27, 20, doch handelt es sich dort lediglich darum, die Unersättlichkeit hervorzuheben. משמע] ist schwerlich: vom Hören weg (*Hitz. Zöckl.*), was grammatisch zulässig wäre, vielmehr spricht das parallele Glied dafür, dass מן hier die Ursache einführt, von der das Erfülltwerden ausgeht, in diesem Sinn findet sich מן bei מלא vgl. Ez. 32, 6. Jes. 2, 6. Jer. 51, 34 wie bei שבע vgl. 6, 3 etc. *Was gewesen, ist Das, was sein wird*] מה (Ij. 13, 13) wird durch אשר mit einem Folgenden in Verbindung gesetzt, und verliert durch dasselbe seine Frage vgl. *Ew.* § 104 d. *und es gibt gar nichts Neues*] Eig. es ist nicht vorhanden irgend etwas N.; vgl. 2 Kön. 4, 2. C. 2, 10. Zur Verstärkung der Negation durch כל vgl. *Ges.* § 152, 1. — Als Parallele zn V. 4—9 vgl. ausser Tacit. ann. 3, 55 besonders Senec. epist. 24: — nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia. — Omnia transeunt, ut revertantur, nil novi video, nil novi facio. — VV. 10. 11. Eine starke Behauptung ist der Satz V. 9b. Desshalb bemerkt der Vf. hier ausdrücklich, vermeintliche Beispiele vom Gegentheil seien irrthümlich, und weist die Quelle dieses Irrthums nach. Wörtlich: gibt es ein Ding, von dem einer sagen möchte. יש דבר setzt nur einen Fall (s. zu V. 18); der Nachsatz folgt in der 2. VH. *Längst war es vor Jahrhunderten*] Eig.: nach unendlich langen Zeiträumen dieses „Längst" gemessen. כְּבָר, eig. *Zeitstrecke* mit كِبَر *hohes Alter* eig. dasselbe Wort, und mit כִּבְרַת־ eig. *Wegstrecke* einem Längenmasse verwandt, bedeutet *lange* von der Zeit und zwar verflossener; so in der Mischna z. B. Erub. 8, 5. *die da gewesen sind vor uns*] היה für הָיוּ ist schwierig; aber es scheint der impersonelle Gebrauch des היה und יִהְיֶה über die Verbindung mit dem Dativ (c. 2, 7. Gen. 47, 24. Ex. 12, 49) hinausgegriffen zu haben (vgl. 2, 9. Gen. 15, 17), bei einem Plur., der nichts Lebendes bezeichnet, um so eher. Gleichsam: welche es gegeben hat u. s. w. vgl. *Ges.* § 147, Anm. 2. *Ew.: was geschehn vor unsern Augen*, als Subj. zu כבר היה. Diese Wiederaufnahme des Subj. ist wider den Augenschein (Jer. 28, 8); und für מלפנינו (vgl. Jes. 41, 26) müsste לְפָנֵינוּ gesagt sein. — Stillschweigend übr. wird vorausgesetzt, dass in der Zwischenzeit die Sache sich öfter wiederholen konnte. *kein Andenken haben die Frühern*] Der Satz kann adversativ angeschlossen werden: dass man etwas schon Dagewesenes für neu halten kann, rührt davon her, dass kein Andenken früherer Menschen und Dinge lebendig bleibt. Für לָרִאשֹׁנוֹת (Jes. 65, 17) schreibt der Verf. das Masc., welches die Dinge, sofern diese von Personen ausgehn, involvirt. Weniger solches Geschick der Dinge, als das des Menschen interessirt ihn (C. 2, 16); darum stellt er den Satz wie V. 4 selbständig hin, nicht in der Form des Grundes. Vielleicht ist זִכְרוֹן hier

und C. 2, 16 als stat. constr. punctirt; die folgende Präp. verdeutlicht den Objectsgenitiv. Wahrscheinlicher jedoch ist זִכְּרוֹן stat. absol. wie יִתְרוֹן, כִּשְׁרוֹן, kürzer formirt im Fluss der Rede; auch לָהֶם nachher ist nicht Genitiv. Es ist nicht vorhanden Andenken an sie, nämlich, wie man nach Analogie des letzten VGl. ergänzen muss, bei den jetzt Lebenden, die also wie V. 10ª sprechen könnten. Da den eigentlichen Gegensatz zu den ראשנים die אחרנים bilden, so wird nicht mit den jetzt Lebenden, sondern mit Jenen fortgefahren, und gesagt, dass sie bei den noch später Lebenden (vgl. Gen. 33, 2) gleichfalls vergessen sein werden. — Mit V. 11, wo 'אין זכרון וגו dem 'מה יתרון וגו des 3. V. gegenübersteht, hat auch die Rede selber für einmal ihren Kreislauf vollendet; mit V. 12 hebt sie neu an. Der Redner gibt an, wer er sei, und wie er dazu komme, sich so auszusprechen. Er habe über das Thun und Treiben der Menschen reiflich nachgedacht und gefunden, es sei nichtig und unvermögend V. 12—15; nnd nach seiner Erfahrung sei auch die Weisheit, die einer etwa erwerbe, für kein Gut zu halten. — V. 12 ist nicht so überflüssig, wie er scheint. Der Verf. deutet an, dass seine Stellung im Leben ihm einen weiten Ueberblick und die zu den Studien erforderliche Musse gewährt habe; vgl. Sir. 38, 24f. *über Israel zu Jerus.*] Weist auf einen König vor der Trennung der Reiche. *zu forschen und zu spähen nach Allem* ff.] לתור ist nicht bloss als Synonym hinzugesetzt, um das דְּרוֹשׁ als ein umständliches und eifriges zu bezeichnen; sondern, während דרש die Erforschung eines Gegenstandes bezeichnet, dessen man schon habhaft geworden, ist תור das Hereinziehen anderer bisher fern liegender Dinge in die Untersuchung. — בחכמה] Die Punctirung des Art. ist richtig; denn *die* Weisheit war das Organ, mit welchem er forschte. Die Meinung ist aber nicht: er habe gesucht, die Thatsachen zu sammeln; er brauchte nicht zu forschen, was das Geschehende sei, sondern wie Dasselbe beschaffen. Sein Ergebniss folgt V. 14, aber auch schon V. 13ᵇ. Richtig erklärt *Knob.* die Worte: *Alles, was geschieht* u. s. w. (vgl. V. 14) vom menschlichen Treiben, indem in der That von den Dingen der Natur nicht wohl gesagt sein könnte, sie seien ein Haschen nach dem Winde V. 14. In 13ᵇ will *Hitz.* הוא auf die Thaten der Menschen, die unter der Sonne geschehen, beziehen, aber mit Unrecht, es geht vielmehr auf den Hauptgedanken des vorhergehenden Gliedes auf דרוש und תור. Die von *Hitz.* geltend gemachten Gründe sind hinfällig, nach ihm würde durch letztere Auffassung V. 17. 18 vorgegriffen, aber seine Erklärung macht den folgenden Vers völlig überflüssig. Auch haben andere schon darauf hingewiesen, dass durchaus nicht unangemessen das Streben nach Erkenntniss des Geschehenden als „den Menschen" von Gott gegeben bezeichnet wird, denn ein Reflectiren über den Sinn des Lebens finde sich in verschiedener Weise unter den verschiedenen Classen der Menschen (*Elst.*). Zu der stat. constr.-Verbindung עִנְיַן רָע vgl. Spr. 6, 24 etc., neben dieser Lesart und besser bezeugt findet sich die andere עִנְיָן רָע; הוא selbst ist Subj. und נתן Relativs. vgl. *Ges.* § 123, 3. V. 14 gieht das Resultat seiner Erforschung: alles, was geschieht, ist הבל d. h. in sich nichtig und

gehaltlos und רעות רוח d. h. es hat kein rechtes Ziel, keinen bleibenden Erfolg. Zu רעות רוח, nur im Koh., vgl. Hos. 12, 2. רעה ist eig. *hinterdreingehn* (vgl. Gen. 32, 20. 19), *hinter etwas her sein.* — Die Worte: *Denn Krummes kann nicht gerade werden, und Mangelndes nicht gezählt* d. i. zählbar, fügen sich in den Zusammenhang nur als Beleg für die Wahrheit der Behauptung V. 14. Jedoch hat man kein Recht רעות und חסרון nur von den Ungerechtigkeiten und Mängeln der göttlichen Weltordnung zu verstehen (*Hitz.*), es ist neben diesen doch gewiss an die von den Menschen gewirkten Ungerechtigkeiten und Verkehrtheiten zu denken. Derartiges, mag es nun von Gott oder Menschen gewirkt sein, kann der Mensch, der erkennend das Geschehene zu erfassen und verstehen sucht, doch nicht ändern, darum ist dies Erkennen selbst eine leidige Mühe. Erwähnenswerth ist die schon von *Ew.* angedeutete Möglichkeit für הִמָּנוֹת vielleicht הִמָּלֵא = הִמָּלוֹת zu lesen. — V. 16—18. Das trostlose Ergebniss selber legte es ihm nun nahe, den Unwerth des Instrumentes, mit welchem er jenes gefunden hatte, d. i. der Weisheit V. 13 zu erkennen. VV. 16. 17[a]. Jetzt am Ende seiner Untersuchung angelangt, reflektirt er auf die saure Mühe des Denkens, die er sich es hat kosten lassen. הגדלתי והוספתי] Er besass grosse Weisheit von vorn herein und steigerte dieselbe während seines Lebens. *Ueber Jeden, der vor mir war über Jer.*] Wörtlich. Wie kann Kohelet, da erst sein Vater Jerus. zur Residenz gemacht hatte, also reden? Wenn der Verf. auf die alten heidnischen Könige (Gen. 14, 18. Jos. 10, 1) Bedacht nimmt, als wenn David nach aller Regel nur Deren Nachfolger gewesen wäre: so hat Diess offenbar etwas Unbequemes; und es scheint in der Wendung sich der spätere Verf. zu verrathen, dem eine Reihe von Königen seit Salomo vorlag. *und mein Herz hat erschaut* ff.] Das Herz s. zu C. 3, 11 „Weisheit und Einsicht" ist hier solche im Einzelnen: der gescheidte Gedanke, den er fasst, die vernünftige Ueberlegung, welche er anstellt. Zu הרבה, das sonst dem Subst. folgt vgl. *Ew.* § 280 c., es ist hier reines Adv. V. 17[a] vollends, wo Kohelet von seinem V. 13 erwähnten Forschen spricht, ist חכמה die objective Weisheit, das was weise ist; der Halbvers weist darauf hin, worauf sein Augenmerk gerichtet ist, er wollte sich über Werth und Wesen der Weisheit und Einsicht an ihren Gegensätzen klar werden. *und zu erkennen Unsinn und Thorheit*] Beide Nomina ebenso verbunden C. 2, 12, und das zweite daselbst wie auch VV. 3. 13 ff. etymologisch richtiger geschrieben; statt הֹלֵלוֹת, wie unser Buch immer hat, findet sich einmal 10, 13 הֹלֵלוּת vgl. *Ew.* § 165 c. LXX u. Syrohexapl. vertauschen ואחנה לבי aus V. 17 mit ולבי ראה aus V. 7. 16. — Bis hieher reicht, was er zu sich selber sagte. ידעתי ist dem דברתי וגו׳ V. 16 coordinirt, und es wird, um den Schein, als werde ואתנה hier fortgesetzt, zu vermeiden, nicht וָאֵדַע gesetzt. Mit der Reflexion V. 16. 17[a] bahnte er sich eben die Einsicht V. 17[b] an, so dass er hinter שכלות fortfahren könnte: und was hab ich nun davon? Er fragt aber desshalb nicht lange, weil er es schon weiss; weil er gerade jetzt ob seinem unerfreulichen Resultate Etwas der Art empfindet, nämlich Unmuth und

Verdruss. רעיון, C. 2, 22 dem Herzen zugeschrieben, wird hier vom Denken ausgesagt, wie V. 14 רעות vom Handeln; und im Aram. bedeutet רעיון Gedanke. רוח scheint somit hier nach Analogie von דַּעַת־רוּחַ Ij. 15, 2 דִּבְרֵי־רוּחַ beschreibender Genitiv zu sein: *ein windiges Sinnen*, d. i. ein nicht reelles, ein thörichtes. Zu einer Aenderung des Textes, etwa statt הללות ושכלות mit *Ginsb.* תְּבוּנוֹת וְשִׂכְלוּת oder mit *Grätz* nach LXX מְשָׁלוֹת וְשִׂכְלוּת zu lesen, liegt, auch wenn das zu gewinnende Resultat ein besseres wäre, kein Grund vor: Weisheit und Einsicht und Thorheit und Narrheit, ihre Gegensätze, will er erkennen und so zum Verständniss von Werth und Wesen der חכמה kommen. V. 18 gibt den Grund an: weil Frucht desselben nur unangenehme Empfindungen sind, man also klüger thäte, es zu unterlassen. *Bei viel Weisheit wohnt viel Unmuth*] Nämlich während des vielfach mühsamen und oft vergeblichen Suchens der Wahrheit; vgl. Cic. Tusc. 3, 4: videtur mihi cadere in sapientem aegritudo. *und häuft einer Einsicht*] genau wie Spr. 18, 22ª. *Ew.* § 169ª behauptet, יוסיף Jes. 29, 14. 38, 5. Qoh. 1, 18 sei ein part. act. von dem aus Hiph. in Kal tretenden Stamm, noch mit î für יוֹסֵף; aber weder im Jes. noch hier lässt sich diese Ansicht halten, beide Sätze stehen hier wie Glieder einer Gleichung nebeneinander, worüber Spr. 18, 22 keinen Zweifel lässt, wir würden ein hypothet. Satzverhältniss bilden vgl. *Ew.* § 357 b. *so häuft er Schmerz*] Nicht darum, weil viel Wissen Kopfweh macht, sondern weil die gefundene Wahrheit gewöhnlich, wie eben jene V. 14, niederschlagender Art ist.

Cap. II, 1—26.

Wie Cap. I, so zerfällt auch dieser Abschnitt in zwei Hälften, deren erste bis zu V. 11 einen Satz gewinnt, welchen die zweite rechtfertigt. Die drei ersten Verse bilden eine Art Eingang, und ebenso leiten die drei letzten bereits zum folgenden hinüber; V. 24 ist aber in seiner Weise wiederum bei V. 1 angelangt. I. V. 1—11. Nachdem es ihm mit der Weisheit einmal nicht geglückt ist, versucht er es mit der Thorheit des Sinnengenusses; und von ihm unbefriedigt, beschliesst er, Weisheit und Thorheit miteinander zu verbinden, ob er nicht so möchte einen bleibenden Nutzen gewinnen, und in dieser Arbeit fand er einen jedoch vergänglichen Genuss. — VV. 1. 2. Nachdem er mit der Weisheit nicht zum Ziele gekommen, sondern die Erfahrung gemacht hat, dass mit zunehmender Erkenntniss auch das Herzeleid sich häuft, versucht er es mit dem heitern Geniessen, eine feine Anspielung auf die historischen Verhältnisse, hat doch nach den uns überkommenen Nachrichten Salomo diesen Gang der Entwicklung vollzogen. Dieser Sinnenrausch ist, wie wir aus dem Folgenden sehen, das Gegentheil der Weisheit, mit der er es bisher versucht hat. *ich*

will dich erproben mit Freude] Einen Versuch nämlich machen, ob das Herz selbst dann טוב d. i. *glücklich, vergnügt* sein werde (C. 9, 7). Zur Constr. vgl. 1 Kön. 10, 1. *und geniesse des Guten*] Vgl. C. 6, 6. — Jer. 29, 32. Ob. 13. V. 2 zeigt das Resultatlose seines Bemühens. Lachen und Freude sind personificirt, desshalb hat man מהולל nicht als Neutr. anzusehen (*Hitz.*) sondern es ist Part. Poal masc. gen. vgl. Ps. 102, 9: *zum Lachen sprach ich: es ist toll geworden und von der Freude: was schafft die da?*] Was bringt sie hervor? was nützt sie? עשה wie in der Verbindung עָשָׂה פְּרִי. Zu זה = זאת vgl. *Ew.* § 183 a. *Ges.* § 34 das Pron. dient zur Verstärkung der Frage vgl. Gen. 3, 13 etc. — V. 3. Von der Leerheit des Sinnenrausches (s. ראה בטוב) musste er sich sehr bald überzeugen; und jetzt war guter Rath theuer. Also sinnt er nach (תרתי) mit seinem Verstande und heckt etwas Anderes aus. Er beschliesst, Weisheit und Thorheit zu verbinden, und unterdess sein Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Die nächsten Worte werden sehr verschieden erklärt, indem die Ausleger den scharfen Gegensatz zwischen משך und נהג verkennen. *Knob.* *festzuhalten beim Weine meine Sinnlichkeit, während mein Herz mich weislich leitete*, was sprachlich schwerlich möglich ist. ב wird man immer zunächst als instrument. ansehen müssen. Offenbar gegen den Zusammenhang verstösst *Ew.*, der נהג mit نَحَجَ zusammenstellend übersetzt: *an den Wein zu heften meine Sinne, während mein Herz der Weisheit überdrüssig war. Herzf.* verkennt die Bedeutung des Umstandssatzes 'ולבי וגו: *anzulocken durch Wein meinen Leib, und mein Herz hatte ihn bisher durch Weisheit geleitet.* Aber auch *Hitz.*'s Auffassung empfiehlt sich nicht. Nach ihm wird der Wein mit dem Zugthier, etwa dem Pferde, verglichen und die Weisheit setzt er als Kutscher auf den Bock, damit sein Pferd ihn nicht in den Graben werfe. Mit Recht hat *Del.* darauf hingewiesen dass nicht der Wein sondern der Sprechende מֹשֵׁךְ und nicht die Weisheit sondern das Herz נֹהֵג ist. Vielmehr ist משך in der gesicherten Bedeutung „laben" zu nehmen, *Del.* erinnert an Chagiga 14[a]: בעלי אגדא מושכין לבו של אדם כמים d. h. die Haggadisten laben des Menschen Herz wie mit Wasser. Der Satz 'ולבי וגו ist, wie gesagt, Umstandssatz und will darauf hinweisen, was zugleich, während er sich also gütlich that, statt fand vgl. *Ew.* § 341 a. *Ges.* § 155, 1 b. *festzuhalten an Thorheit*] In diesen Worten kehrt, nachdem der Weisheit Erwähnung geschehn, das Laben des Leibes mit Weine zurück, um als Das, was es sei, prädicirt zu werden. Die Stelle erinnert an das Desipere in loco. *bis dass ich sähe, was gut sei den Menschen zu thun* ff.] Eig.: dass sie es thun vgl. C. 7, 18. Nicht: was (von Dem), welches sie thun u. s. w. — Also dieser Sinnengenuss ist ihm nicht Zweck, er verliert sich nicht darin; sondern, während er ihm fröhnt, hält er sein weises Herz wach auf das eigentliche Ziel gerichtet. LXX *Syr.* Syrohexapl. haben השמש st. השמים gelesen. — V. 4—10. Die Verfolgung des Zweckes. Bis V. 9 reicht die Exposition der Mittel und Wege; der Anstalten, welche er traf, um das, was wirklich gut sei, zu erlangen. Voran geht mit Recht V. 4[a] die

allgemeine Kategorie: ich unternahm grosse Werke. Im Besondern folgen dann zunächst die Bauten, die Paläste, in welchen man sich freut; hierauf die Vorsorge für den Wein, welchen (vgl. V. 3) er in denselben trinken will. Salomo baute ausser seinem eigenen, auch seiner Gemahlin einen Palast, zudem das Haus vom Walde Libanons u. s. w. (1 Kön. 7, 1. 8, 2. 9, 19 ff.). Ein Weinberg Salomo's wird Hohel. 8, 11 vgl. 1 Chron. 27, 27 erwähnt. — Zunächst auf die Weinberge kommen in natürlicher Reihenfolge Garten- und Parkanlagen, welche jedesmal in der Nähe des Palastes zu denken sind (vgl. Hohel. 6, 2. Jer. 52, 7. 1 Kön. 21, 2. Xenoph. Anab. I, 2. § 7). In ihnen lustwandelt der König, etwa gegen die Kühlung des Abends Gen. 3, 8. Die פַּרְדֵּסִים, ein altpersisches Wort von pairi = *περί* und dêz Haufe, also eigentlich: Umwallung, Einfriedigung d. i. mit einer Einfriedigung versehene Gärten, sie waren wahrscheinlich mit allerlei ausländischen Zierpflanzen versehen und werden daher so neben גַּנּוֹת den gewöhnlichen Frucht- und Gemüsegärten namhaft gemacht. Doch bezieht sich בהם auf Beides; auch den Park pflanzte er um der Früchte willen mehrentheils mit Obstbäumen an vgl. Hohel. 4, 13 zu כל vgl. *Ges.* § 111, 1. *Ew.* 290c. — Diese Gärten nun aber bedürfen, auf dass die Bäume nicht abdorren, reichlicher Bewässerung (V. 6), wie dort der Park des jüngern Cyrus, wie der Garten Edens (Gen. 2, 10. 13, 10). Der „Teich des Königes“ z. B. (Neh. 2, 14) sollte nach Meinung der Spätern dem Könige Salomo seinen Ursprung verdanken s. Joseph. jüd. Kr. V, 4. § 2, zu Jesaj. S. 261 und ebenso werden die drei bei dem alten Etam sich findenden Teiche dem Salomo zugeschrieben vgl. Socin Pal. u. Syr. S. 264 ff. Zum Accus. עצים, der von צוֹמֵחַ abhängig ist vgl. *Ew.* 281b. *Ges.* 133, 3. — Zur Bewirthschaftung dieser Güter und schon zu ihrer Anlage, zur Huth der Heerden (s. b), überhaupt für seinen Haushalt (vgl. 1 Sam. 8, 16) brauchte er eine zahlreiche Dienerschaft (vgl. Ij. 1, 3). *Auch Hauskinder erzielte ich*] Eig. wurden mir (zu c. 1, 10), nämlich aus den Ehen der in meinem Hause befindlichen Knechte und Mägde. בני בית (Gen. 15, 2), gewöhnlicher יְלִידֵי בית (Jer. 2, 14), sind vernae, die im Hause geborenen Sclaven, um ihrer natürlichen Treue und Anhänglichkeit willen (Gen. 14, 14) ein besonders werther Besitz. Der Gegensatz Gen. 17, 12. 13. 33. 27 lehrt, dass wir קניתי *ich kaufte* zu übersetzen haben. מקנה] Nach Gen. 26, 14. 47, 17. 18. 2 Chr. 32, 29 wäre der stat. constr. zu erwarten, doch ist der stat. absol. überlieferte Lesart, sodass wir also ein Appositionsverhältniss anzunehmen haben. *Ges.* § 113. 116, 6b. Nächst Knechten und Mägden folgt übr. billig der Heerdenbesitz (Gen. 12, 16. 30, 43), wie auf diesen V. 8 die Habe an todten Schätzen, Silber und Gold (Gen. 13, 2). Die Heerden Davids (1 Chron. 27, 29 f.) erbte ganz oder grösstentheils ohne Zweifel sein Nachfolger, der theilweise den Bedarf seiner Tafel (1 Kön. 5, 3 vgl. aber C. 4, 7) davon bestreiten mochte. — Für den Schluss des Verses vgl. zu C. 1, 16. — V. 8. Auch am Anblick edler Metalle konnte er seine Freude haben (s. V. 10); also „häufte“ er Schätze von Silber und Gold — wie der Begriff von כנס zeigt, nicht um es zu

Bestreitung seines Aufwandes im Einzelnen wiederauszugeben. *den Reichthum von Königen und den Ländern*] סגלה eig. Eigenthum von סגל targ. sich zu eigen machen, vielleicht verwandt mit סגר, bezeichnet das was einem besonders und vor andern eigen und eigenthümlich ist. (*Del.*) Die Könige sind jene zinsbaren 1 Kön. 5, 1. 10. 15, die Länder sind nicht nur jene zwölf Kreise, in welche Salomo zum Behufe der Besteuerung das Land eintheilte 1 Kön. 4, 7 ff. (*Hitz*) sondern מדינות bezeichnet die verschiedensten Länder, die das Eine dies das andere jenes direct oder indirect dem Salomo lieferten. Besass er doch eine nach Ophir fahrende Flotte, durch die ihm besonders Silber und Gold zugeführt wurden 1 Kön. 9, 28. 10, 14. 2 Chron. 8, 18 und zwar in solcher Menge, dass man diese Edelmetalle damals nicht höher achtete als die Steine 1 Kön. 10, 27. 2 Chron. 9, 20. Dazu kam des Salomo freundliche Beziehungen mit den Phoeniciern, in deren Händen der grösste Theil des Handels lag vgl. 1 Kön. 10, 11. 22 und endlich gingen auch durch des Salomo Reich Handelsstrassen, welche das Mittelländische Meer mit dem Innern Asiens verbanden. *ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen*] Zu Verherrlichung der Tafelfreuden (Am. 6, 5. Jes. 5, 12); wie schon bei David 2 Sam. 19, 36 vorausgesetzt wird. 1 Kön. 10, 12 sind wohl die Tempelsänger gemeint. Zu עשה vgl. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 1, 5. שדה ושדות] Was mit diesem Ausdruck gemeint sein werde, lässt sich ungefähr errathen. Dergleichen sind „die Wonne der Menschen"; und indem er sie dafür hält, verschafft Koh. sich dieselben. Die beiden Wörter stehn ferner im Feminin, während er, der seine Wonne da sucht, ein Mann ist: das umgekehrte Verhältniss von Mich. 1, 16. 2, 9. Da nun עֹגֶב *verliebtes Wesen, Liebesgetändel* bedeutet, und תענוגים auch Hohel. 7, 7 auf die Geschlechtsliebe bezogen wird; da ferner von Dem, worin namentlich Salomo das Glück suchte (1 Kön. 11, 3. Hohel. 6, 8), vom Liebesgenusse noch nicht die Rede war, und sonst gar nicht die Rede wäre: so liegt am Tage, dass über *Weib* und *Weiber* die Rede geht und passend wird ihrer hier am Schlusse als der Spitze all seines Verlangens gedacht. Freilich wird man nicht שדה von seiner Wurzel سند *sich auf etwas stützen* ableiten können, so dass es eigentlich *Polster, Kissen* bedeutete und wie فِراش und λέχος erst übertragen wäre (*Hitz.*) ebenso wenig wahrscheinlich ist שדה *die in Gewahrsam gehaltene* von arab. سدّ *verschliessen* (*Knob.*) sondern das diesem Wort zu Grunde liegende שדד resp. שיד entspricht wohl arab. ساد, wovon سيّد der Herr als der Beherrschende, Bewältigende. Ob שִׁדָּה aus שִׁידָה entstanden vgl. סִגִּים = סִינִים פִּלֶּגֶשׁ = פִּילֶגֶשׁ und also auf שיד zurückgeht, oder von שדד abzuleiten ist, thut nichts zur Feststellung dieser schon von *Ges.* vertretenen Bedeutung von שִׁדָּה; vielleicht war dies שִׁדָּה ein ähnlicher Haremsfrauenname wie שֵׁגָלֹת und לְחֵנֹת im Buch Daniel (*Del.*). Der Plur. neben dem Sing. drückt Menge und Mannig-

faltigkeit aus, *Del.* vergleicht passend das arab. مال واموال *Besitzthum und Besitzthümer*, „wo der an sich schon durch seine Indetermination der Fantasie freien Spielraum gewährende Collectivbegriff durch den beigefügten Plur. obendrein vervielfältigt wird". — V. 9a gegenüber von V. 4a schliesst ab: *und in dieser Weise wurde ich gewaltig* u. s. w. Die hier angesprochene „Grösse" ist nach Stellen wie Gen. 26, 13. Ij. 1, 3 zu verstehn, und bei הוספתי, welches bloss die Comparation anbahnt, zu suppliren. *und auch meine Weisheit verblieb mir*] Diese Worte gehören ebensowohl zum Vorhergehenden, wie zum Folgenden 10. Verse. Bei alle dem Vielen und Mannichfachen, das er unternahm, behielt er stets das klare Bewusstsein Dessen, was er wollte, und Einsicht in die Mittel zum Zwecke (vgl. V. 3); aber mit derselben bewussten Ueberlegung versagte er sich auch keinen Wunsch (V. 10), kein noch so thörichtes Verlangen (vgl. V. 3). — עמד *dauern, bestehn* (Ps. 102, 27. Jer. 48, 11 ff.). *Vulg.:* perseveravit mecum. *sondern mein Herz hatte Freude von all meiner Mühe*] Ob man כי als Partikel des Grundes oder advers. denke, kommt auf das Gleiche heraus. Schon des folgenden Gl. halber kann der Text nicht den Sinn haben: nach meiner Mühe, oder von ihr sich abwendend, vergnügte sich mein Herz (an andern Dingen); auch wäre derselbe hier nicht wie Jer. 31, 13 durch den Gegensatz deutlich, vielmehr führt מן die mittelbare Ursache seiner Freude ein vgl. Spr. 5, 18. 2 Chr. 20, 27: nicht die Arbeit selbst war ihm Gegenstand der Freude, vielmehr bereitete sie ihm Mühsal, aber vermittelst derselben gelangte er zur Freude; und somit ist klar, dass: *ich wehrte meinem Herzen keine Freude,* nicht involvirt, er habe alle Freude genossen, sondern nur, dass er es für jede offen hielt, und jede ihm vorkommende genoss; aber nur von solcher, die er aus seiner Mühe geschöpft, weiss er zu sagen. Auf die übrige שמחה, z. B. von vornherein des Weines (V. 3 vgl. 10, 19) und sein anderweitiges חלק, das er nicht mit seiner Mühe erst bezweckt, wird keine Rücksicht genommen. — V. 11. Nun am Ende, nachdem Alles ausgeführt und vollendet ist, fragt er sich, ob er denn jetzt an dem Ziele angelangt sei, welches er mit all seinem Thun zu erreichen strebte vgl. V. 3b. Die Antwort lautet verneinend. Die Arbeit hatte ihm etwelchen Genuss gewährt; aber zuletzt wurde er mit Allem fertig, und wusste nichts mehr auszusinnen. So hatte denn auch die Arbeit ein Ende, mit ihr der Genuss, den sie geschaffen hatte; es blieb kein יתרון; und er war unzufrieden, wie zuvor. *Und ich blickte an alle meine Werke*] Zu dieser Constr. praegn. von פָּנָה בְּ sich zukehren und betrachtend an etwas haften vgl. Ij. 6, 28. לַעֲשׂוֹת] vgl. Gen. 2, 3. *Alles war eitel*] Er kann diess eigentlich nur von der Summe seiner Bestrebungen behaupten. In diesen aber kann es ihm Niemand gleich — oder zuvorthun; wenn sie das יתרון nicht erzielt haben, so ist es in Wirklichkeit nirgends vorhanden; daher: אין יתרון וגו׳ ohne לִי, ohne alle Einschränkung.

II. V. 12—23 ff. Die Weisheit ist, wenn auch besser, als die Thorheit, doch gleichfalls nichtig. Und zwar diess, weil sie sich nicht

vererbt, sondern Jeder mit ihr von vorn anfangen muss; weil ihre Mühe nicht vor dem Schicksale des Thoren schützt, der sich nicht mühete; und weil ihre Frucht in die Hände eines Andern fällt, der vielleicht ein Thor ist. — V. 12. Wie C. 1, 16, so wendet sich auch jetzt sein prüfender Blick auf sein Organ, die Weisheit, hier die schaffende. Nachdem er V. 11 gefunden hat: meine Werke sind nichtig, so findet er hier: auch mit der für sie aufgewendeten Weisheit ist es nichts. *mir die Weisheit anzusehn*] Vergl. C. 1, 17. Es ist ihm, wie V. 13 zeigt, um ihr Wesen zu thun, welches er am Befunde der seinigen erkennt; denn der Satz des Grundes in b richtet sich wider seine, damit aber auch wider alle Weisheit. *Unsinn und Thorheit*] diese beiden Worte können unmöglich so mit dem Vorhergehenden verbunden werden, dass sie das Resultat der Betrachtung der Weisheit angeben: *ich wandte mich mir die Weisheit anzusehen und siehe sie war sowohl Unsinn als Thorheit.* *Hitz.* meint, ein verbindendes: und siehe u. dergl. sei wegen des begleitenden Affectes ausgefallen, wofür er sich auf Sach. 14, 6 beruft, doch ist diese Stelle der unsrigen nicht gleichartig und beweist keineswegs die Möglichkeit, dass man ein derartiges für das Verständniss unerlässliche והנה auslassen konnte. Bei dem jetzigen Wortlaut des M. T. ist keine andere Möglichkeit als והוללות וסכלות mit חכמה zu verbinden und von לראות abhängig zu machen: Weisheit und Thorheit und Tollheit will er betrachten, namentlich in ihrem Verhältniss zu einander, um Wesen und Werth eines jeden zu bestimmen. 12b will *Hitz.* statt עָשׂוּהוּ lesen עֲשׂוֹהוּ er übersetzt: *Denn was wird der Mensch thun, welcher nach dem Könige kommt? Was schon länger her sein Thun war* d. h. von Kohelet den Thron erbend erbt er nicht auch dessen Weisheit; sondern diese, als Streben und als Errungenschaft gedacht, stirbt mit dem Könige, und darum ist sie das mühselige Denken (vgl. v. 15.). Aber diese Erklärung ist unmöglich, mit Recht bemerkt *Del.*, dass את אשר כבר עשוהו: was vorlängst sein Thun war (näml. wird er thun) nicht hebräisch sei, das würde כעשותו כבר כן יעשה oder wenigstens עֲשָׂהוּ erfordern, wie könnte man auch ohne Weiteres ein derartiges יעשה, das את אשר regiert auslassen? Dazu kommt, dass der so sich ergebende Sinn gar nicht in den Zusammenhang passt, denn V. 19 sagt ja *Koh.* in Bezug auf seinen Nachfolger: wer weiss, ob er weise sein wird oder thöricht. *Kamph.* hat freilich gemeint, dass der Satz: „was sie längst gethan haben“, wohl die Ungewissheit anzeige, ob der Nachfolger gleich Salomo ein Weiser sein werde, aber es ist nicht einzusehen, wie dieser Gedanke der Ungewissheit durch diesen Relativsatz ausgedrückt sein könnte; eher könnte man doch mit *J. H. Mich. Heng. Knob. Zöckl. Rosenm.* u. A. darin eine Antwort in dem Sinne finden, dass dadurch der „nach dem Könige kommende“ auf die eine oder andere Art zum Thoren gestempelt würde, was aber V. 19 widerspricht. Desshalb haben *Ew. Elst.* u. A. sich veranlasst gesehen, den Satz את אשר וגו׳ noch als Bestandtheil der Frage anzusehen, *Ew.* übers.: *Und ich wandte mich zu sehen Weisheit und Unsinn und Thorheit, nämlich wie der Mensch sein würde, der dem Könige nachfolge,*

verglichen mit dem, welchen man längst erwählte! aber diese Bedeutung ist für את unerweislich. Grammatisch allein zulässig ist es, את als nota Accus. anzusehen, so dass also את אשר vom folgenden Verb. abhängiger Accus. ist, wofür sonst das einfache אשר steht vgl. Sach. 12, 10. Zu עשוה: *bestimmen* vgl. 1 Sam. 8, 16. Demnach ist zu übersetzen: *was ist der Mensch, der nach dem Könige kommen wird, ihm den man schon vorlängst dazu bestimmte?* Die Behauptung, dass in diesem Fall מי erforderlich gewesen wäre (*Hitz.*) ist unrichtig, denn *Koh.* will nicht nach der Person, sondern nach ihrer Beschaffenheit fragen. Wie aber ist כי zu fassen? *Del.* sieht 12b als Begründung von 12a an: das Motiv des Vorhabens Kohelets, Weisheit und Thorheit ihrem Werth nach gegen einander abzuwägen, besteht darin, dass ein König, zumal ein solcher wie Salomo war, an Hülfsmitteln und Umblick soviel vor jedem andern voraus hat, dass keiner, der hinter drein kommt, zu einem andern Ergebnisse gelangen wird. Aber weder hatte 12a schon irgend etwas über das Ergebniss der Untersuchung ausgesagt, noch giebt 12b wirklich den von *Del.* ausgedrückten Gedanken, vielmehr muss gerade der Hauptgedanke ergänzt werden. Dazu kommt, dass 18b diese Erklärung von האדם שיבוא אחרי המלך wenig wahrscheinlich macht, nach jenem Verse ist es doch sehr naheliegend, auch in 12b an den Nachfolger des Königs zu denken. *Del.* verwarf diese Auffassung, weil er in כי וגו' eine Begründung sah, doch ist das unnöthig, denn כי ist auch explicativ, wie schon *Ew. Elst.* u. A. es hier erklärten, 12b giebt also einen einzelnen Fall an, in Bezug auf den Kohelet den Werth der Weisheit zu erkennen strebte, nämlich in Bezug auf seinen Nachfolger und die oft genug hervortretende Erscheinung, dass die Folgen einer weisen Regierung durch die Thorheit des Nachfolgers aufgehoben werden. — VV. 13. 14a weisen auf das Resultat, das sich ihm bei dieser Untersuchung ergab: eigentlich ist zwischen beiden ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht, 14b ff. zeigen aber, dass dieser Vorzug der Weisheit vor der Thorheit doch illusorisch ist, denn schliesslich kommt es mit Beiden auf das Gleiche heraus; sie helfen beide gleich wenig. *dass die Weisheit so viel voraus hat* ff.] Wörtlicher: einen Vorzug hat u. s. w. — V. 14a beweist den Satz des 13. V. Der Weise hat an seiner Weisheit ein geistiges Auge, das dem Thoren, welcher אֵין־לֵב, mangelt; vgl. Cicero de nat. deor. 2, 64: Totam licet animis tanquam oculis lustrare terram (Spr. 26, 27). *in Finsterniss*] Vergl. Ij. 37, 19. — V. 15. Erst Folgerung aus dem allgemeinen Satze des 14. V. auf die Person des Kohelet, der ein Weiser ist. Dieses sein Schicksal bildet ferner eine Instanz gegen sein Thun; aber auch dieses Schicksal ist anzuklagen. גם אני] Die Hervorhebung des Suff. im יקרני, vorausgehend wie Gen. 24, 27. Ez. 33, 17 u. s. w., gewöhnlich steht das Pron. nach dem betreffenden mit Suff. versehenen Wort vgl. *Ges.* § 121, 3. *Ew.* § 311a. גם hat hier nicht adversat. Bedeutung. (*Elst. Zöckl.* u. A.), in diesem Fall müsste es am Anfang des Satzes stehen vgl. *Ew.* § 354a, sondern entspricht lat. ego quidem. אז] Vom Standpunkte der Sterbestunde aus Beizeichnung seines ganzen Lebens als eines ver-

gangenen. יֹתֵר] Wohl richtig punktirt vgl. C. 7, 16: *übermässig*, gar zu sehr. *Dass auch das Nichtigkeit ist*] wird meist auf die eben berührte Thatsache des gleichen Geschickes der Weisen und der Thoren bezogen, aber das war ja nur ein Nebengedanke, der den Zweck hatte, dem Hauptgedanken dieser Verse zu dienen, nämlich dem Nachweis, dass es mit der Weisheit nichts ist, man wird daher זה richtiger auf das vorhergehende חכם יותר beziehen, dadurch widerspricht sich der Verf. keineswegs, wie *Elst.* meint, er will sagen: wenn die Weisheit auch vor der Thorheit einen Vorzug hat, wird er doch durch das gleiche Endgeschick der Weisen und Thoren aufgehoben, und so bleibt es auch für die Weisheit dabei, sie ist הבל. LXX. *Syr.* Syrohexapl. haben hinter V. 15 einen kleinen Zusatz: *διότι [ὁ] ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ.* V. 16. Begründung der Worte שגם זה הבל. Wäre die von *Hitz.* und den meisten vertretene Auffassung dieser Worte richtig, so könnte der Sinn nicht, wie *Hitz.* treffend bemerkt, der sein: wenn der Weise nur nicht ganz auf die gleiche Art völlig, nämlich ohne ein Gedächtniss seiner zu hinterlassen, stürbe, so würde, dass er überhaupt stirbt, kein הבל sein. Vielmehr das Vergessenwerden der Person fällt dem Verf. als nothwendige Folge des Sterbens mit diesem zusammen; daher auch das letzte Vgl. zum Sterben zurückkehrt. Uebr. ist auch der Ausdruck V. 14b. 15a so allgemein, dass er das Vergessenwerden mit umfasst. Nach unserer Auffassung des זה הבל wäre der Zusammenhang der Verse 15. 16 nicht minder einfach und ansprechend: schliesslich ist doch auch das Weisesein ein הבל, weil sowohl der Weise wie der Thor der Vergessenheit anheim fallen. Es ist demnach klar, dass von V. 16 aus auf die Auffassung des שגם זה הבל V. 15 fin. nicht zurückgeschlossen werden kann (gegen *Hitz.*) — Zu C. 1, 11. Ueber עם = *gleichwie* s. zu C. 7, 11 *indem längst in künftigen Tagen* ff.] Der Akkus. steckt den Zeitraum ab, in welchen die Handlung hineinfalle (Jer. 28, 16); hier füllt sie denselben zugleich aus, so dass der Akkus. solcher des Masses bleibt vgl. Jes. 27, 6. כְּבָר gehört hier ebensowohl wie C. 9, 6 zum Verbum. הכל נשכח] Der Eine, wie der Andere vgl. Ps. 14, 3. Der lange Vokal in נשכח hängt wohl nicht vom Accent ab (vgl. *Mas.*); sondern die Form ist das Partic., den dauernden Zustand bezeichnend. Das letzte Vgl. ist ein Ausruf des Schmerzes, eines so heftigen Schmerzes, dass er ihm das Leben hassenswerth erscheinen lässt. V. 17 weist darauf hin, was sich für Koh. aus dieser traurigen Thatsache ergab, dass nämlich, da der Ausgang des Lebens der Tod ist, das Beste sogar und somit Alles, was es bietet, als eitel erscheine. *zuwider war mir das Geschehende*] Eig. *böse vor mir* d. i. nach meinem Urtheil, nicht aber: *böse auf mir* als wehtbuende Last auf mir liegend (*Hitz.*), für jene Erklärung spricht die Analogie von טוב על *Esth.* 3, 9 etc., es ist wohl jüngerer Sprachgebrauch für ל vgl. Pirqe Ab. 2, 10. 12. 4, 12 etc. vgl. *Ew.* § 217 i. מעשה ohne nähere Bestimmung nicht das Thun Gottes (C. 3, 11. 14); denn es wird ein Haschen nach Wind genannt; vgl. vielmehr C. 1, 14. — V. 18—23. Nachdem V. 17 vorläufig abgeschlossen worden ist, knüpft V. 18 an ihn selber neu

an. Hat dem Koh. das Treiben der Menschen überhaupt, weil es fruchtlos ist, leid gethan (V. 17), wie viel mehr seine eigenen grossen Anstrengungen! Dass auch diese vergeblich, ist (V. 20) vollends zum Verzweifeln. עָמָל] Wiederum Ausdruck der Dauer, aber in der Vergangenheit. *dass ich sie hinterlassen soll* ff.) Die Mühe, d. i. das Resultat derselben. — V. 19. Dieses Uebel wird noch durch ein neues vermehrt (vgl. גם זה הבל), dass er nämlich nicht einmal weiss, wer dieser Andere ist; ob nicht vielleicht ein Thor, der seine Schöpfungen weder zu schätzen, noch weiter zu führen im Stande, und einer solchen Erbschaft also ganz unwürdig ist; oder ein Weiser, dem er sie lieber hinterliesse. Da übr. Salomo seinen Nachfolger kannte und, was von ihm zu erwarten sei, wissen musste, so wird hier aus der Fiktion heraus auf einen allgemeinern, unbestimmtern Standpunkt übergetreten. Zu הֲ—אוֹ in der Doppelfrage vgl. Ij. 16, 3. וסבותי] von שוב und פנה verschieden, jedoch nicht so, dass diese bedeuten: *sich wenden um zu sehen*, jenes: *sich wenden etwas zu thun* (*Hitz.*) dagegen hat *Del.* auf Lev. 26, 9 hingewiesen, wonach פנה auch die Bedeutung haben kann: sich wenden etwas zu thun, und zu סבב vgl. 7, 25, vielmehr ist wohl der Unterschied der, dass סבב „sich im Kreise wenden“ und mit ל sich von etwas ab zu etwas hinwenden bezeichnet vgl. 4, 1. 7. 9, 11 während פנה nichts ist als „das Gesicht einem Andern zukehren, sich ihm zuwenden“. — Dem 21. V., welcher die Verzweiflung V. 20 rechtfertigt, stehn die V. 22. 23 gegenüber, ihrerseits die Kategorie des letzten Gl. von V. 21 motivirend; möglich wäre es freilich auch כי in V. 22 als dem in V. 21 coordinirt zu betrachten, so dass V. 22 eine zweite Begründung für V. 20 enthielte. Der Gedanke, dass ohne Arbeit Einer den Nutzen haben solle (V. 21), ist desswegen so sehr niederschlagend, weil dagegen der Andere die Arbeit haben soll ohne den geringsten Nutzen. Ersteres wie Dieses ist ein הבל. — Der Verf. spricht V. 21 objektiv (vergl. 2 Cor. 12, 2) allgemein, weil dieser sein Fall vielfach sich wiederholen kann. Nicht: *dessen Mühe sich um Weisheit u. s. w. dreht* (*Ew.*); denn darüber, dass er seine Weisheit einem Andern abtreten solle, kann Koh. nicht klagen; im Gegentheil beklagte er es V. 12, dass sie sich nicht vererbt. Vielmehr: *der sich abmühet mit Weisheit*] d. i. m. Anwendung des Verstandes sich abmüht um Anderes. Die Weisheit ist nicht das Ziel der Arbeit, sondern mit ihr (s. V. 19) auf das gleiche Ziel, עמל = *das zu Erarbeitende*, gerichtet; und was er einem Andern übergeben zu müssen bedauert, ist eben dieser עמל = *das Erarbeitete* (s. V. 18). Ueber die Wendung mit dem Subst. statt des Zeitwortes s. zu Zeph. 3, 20. *und mit Tüchtigkeit*] Es ist כשרון von כשר, wenn man etwas auf die *rechte* Art angreift. Der Sinn von כשרון C. 5, 10 kann den Zusammenhang hier und die Bedeutung des Hiph. C. 10, 10 um so weniger aufheben, da die Bedeutung *günstiger Erfolg* selber erst von der der Tüchtigkeit sich ableitet; vgl. صلح (Ez. 15, 4. Jer. 13, 7) und הצליח, sowie השכיל. Die Erwähnung des Erfolges, welcher nicht etwas ist, dass der Mensch bei

seiner Arbeit aufwendet, wäre in dem Zusammenhange hier lahm und müssig. S. auch zu V. 22. עמל־בו] Nämlich בְּעֲמָלוֹ. Man sagt עמל ב sich um eine Sache bemühen (Jon. 4, 10), welche in unserem Falle bloss als עָמָל, als Gegenstand der Bemühung bezeichnet wird. Das Suff. in יתננו geht ebenfalls auf עמל zurück; und חלקו ist zweites Object. *denn was hat der Mensch von* ff.] Eig.: denn was (für ein יתרון) wird dem Menschen bei all seiner Arbeit? Es wird dem Einwurfe begegnet, dass der Mensch schon während der Arbeit (etwa durch Genuss, welchen sie ihm bereite) einigen Lohn beziehe. Der einzige Lohn, meint der Verf., ist das Resultat, das zu Stand Gebrachte; was anderweitig die Arbeit mit sich bringt, ist das Gegentheil des Genusses V. 23. — הוה statt היה (vergl. C. 11, 3) ist Syriasmus. Das *Trachten seines Herzens* umfasst jene drei synonymen Nomina V. 21; das folgende Relativ bezieht sich zugleich auch auf כל־עמלו. Ueberlieferungsgemäss ist hier nicht שֶׁהוּא sondern שְׁהוּא zu schreiben, ebenso 3, 18 שְׁהֵם vgl. *Delitzsch's* textcritische Bemerkungen. *all seine Tage sind ja Schmerzen*] wie *Ew.* übersetzt, oder: *denn alle seine* u. s. f., da der vorhergehende Fragesatz zweifellos als negativer angesehen werden kann. Die Gedanken selbst und namentlich das Hinzutreten des letzten Gl. von a lassen es nicht zu, die Worte als Beschreibung des עמל (: dass all seine Tage Schmerzen sind u. s. w.) aufzufassen. *und Kummer ist seine Anstrengung* d. h. seine Anstrengung (von ענה sich abmühen, abarbeiten) hat nichts als כעס zur Folge, auf diese Auffassung, bei der ענינו als Subj. angesehen wird, führt das parallele Glied. Unrichtig *Hitz.: und Aerger sein Geschäft* d. h. er hat nichts anderes zu thun als sich immer zu ärgern, unrichtig auch *Ew.: und Unmuth seine Qual*; vergl. übr. C. 5, 16. Die Cop. ist mit ָ präfigirt, wie häufig unmittelbar vor der Tonsilbe, namentlich bei nachfolgender grösserer Pause vgl. *Ges.* 104, 2e. *auch Nachts ruhet nicht sein H.*] weil er mit seinen Plänen und Gedanken beschäftigt ist.

V. 24—26. Die Ausleitung des Cap. Aus dem Sachverhältnisse, wie es im Obigen geschildert worden, zieht nun Koh. den Schluss, Glück sei doch nur im Genusse zu finden (vergl. V. 1.). Allein das Geniessen steht nicht im freien Belieben der Menschen, sondern hängt von Gott ab, der die Geschicke der Menschen bestimmt. Also ist auch, wenn einer räth oder sich vornimmt zu geniessen, diess etwas Nichtiges. *Kein Heil für den Menschen, als dass* ff.] Hier wie C. 3, 12 בְּ während C. 8, 15. 6, 12 לְ sich findet. Dass ב geradezu = ל sei und in späterer Sprache vor dem Zweck stehen könne (*Hitz.*), ist unerweislich; 10, 17, worauf sich *Hitz.* beruft, beweist das nicht, vielmehr ist hier eigentlich zu übersetzen: *es giebt kein Gut unter den Menschen* und ähnlich 3, 12. — Wie im Uebr. die Worte dastehn, sagen sie das Gegentheil von Dem aus, was man erwarten sollte. Die *Vulg.* fasst den Satz fragend: nonne melius est comedere etc.; allein *Ew.* bemerkt richtig, dass die Frage an sich hier nicht passe, und auch הֲלֹא טוב heissen müsste. Lies מִשֶּׁיֹּאכַל (vgl. C. 3, 22), wovon מ wegen ם in באדם leicht abfallen konnte. כי אם, welches *Ew.* (vgl. C. 3, 12.

8, 15) offen lässt, hätte nicht so leicht ausfallen können; und כִּי אִם־אֲשֶׁר ist unhebräisch. Richtig drücken die aram. Ueberss. den Sinn aus. — Zu V. 24. C. 6, 6. *bei seiner Mühe*] d. h. bei seiner Arbeit vgl. V. 20 ff. nicht aber: bei seiner Mühe, die ihm ohne sein Zuthun ohnehin wird (*Hitz.*). Der Zusatz ist von Bedeutung, weil aus ihm hervorgeht, dass nicht ein nichtnutziges Schlaraffenleben, sondern ein Leben, welches Genuss und Arbeit verbindet, Kohelet das Beste dünkt (*Del.*). — זֹה ist richtig punktirt, wie das folgende הִיא lehrt. — Vgl. C. 3, 13. 5, 18. *und wer kann sich ergötzen*] חוּשׁ gehört mit arab. حسّ zusammen, es bedeutet: sinnlich wahrnehmen und geniessen, im Talm.: Schmerzempfinden vgl. Levy neuhebr. Wörterb. II S. 27, *Del.* erinnert an das Rabbin. חוּשִׁים = حَوَاسّ die 5 Sinne. Nach dem Vorgange von LXX, Theod. und dem Syr., welche *trinken* übersetzen, combinirt *Ew.* dasselbe mit حسا *schlürfen*, für welchen Begriff das Hebräische andere Verba hat. *ohne ihn*] nicht aber: *ausser von ihm her* (*Hitz.*) denn חוּץ מִן, ein besonders in der Mischna häufiger Begriff, gehört zusammen. — Mit LXX, *Syr.*, *Hieron. Zirkel* und *Ew.* lesen wir מִמֶּנּוּ, so dass zu dem Satze Jac. 1, 17 sich vergleichen lässt. Der Vers, durch כִּי eingeführt, ist ein Satz des Grundes für das Vorhergehende. Nicht für den ganzen 24. V., sondern für גם זה ראיתי וגו׳, so dass mit der Texteslesart der Sinn entsteht: davon kann ich reden; denn wer ausser mir hat in diesem Stücke Erfahrung? Aber diese Worte fügen sich nicht in den Zusammenhang, denn nicht der aus der ganzen bisherigen Darlegung gezogene Schluss V. 24[a] soll begründet werden, sondern die zu diesem Facit hinzugefügte Einschränkung V. 24[b] und das geschieht nur durch Annahme der Lesart ממנו, in welchem Falle dann auch V. 26 mit V. 25 als Begründung desselben zusammenhängt, anstatt nur so neben ihm herzulaufen. Wenn es ferner hinter dem richtig verstandenen 10. Vers auffallen muss, dass Koh. sich hier seiner vielen Genüsse berühmt: so sollte obendrein auch der 1. Mod. stehn; und nicht: wer ausser ihm, sondern: wer mehr denn er also יוֹתֵר מִמֶּנִּי genossen habe, sollte des Sprechers Frage sein. Uebr. scheint ממני mit dem gleichfalls unrichtigen שיאכל V. 24 zusammenzuhängen, so dass der Sinn sich ergäbe: dass im Genusse das Glück nicht zu finden ist, muss von Gott geflissentlich so geordnet sein; sonst müsste ich es wohl gefunden haben, denn u. s. w. *welcher ihm wohlgefällig*] Vgl. Neh. 2, 5. 1 Sam. 29, 6. Bei ולחוטא (vgl. 1 Kön. 1, 21) ist dieses לפניו absichtlich ausgelassen, denn חוטא לפניו würde den bezeichnen, der Angesichts Gottes sündigt, ohne sich an ihn zu kehren vgl. Luc. 15, 18 ἐνώπιον (*Del.*). לתת וגו׳] Auf dass er das von Jenem Aufgehäufte gebe ff. vgl. Ij. 27, 16. Spr. 13, 22. 28, 8. — Dass Solches von Gott abhängt, und dass Gott also nach Willkür schaltet, (*Knob.*) könnte wohl הבל, kann aber nicht רעות רוח genannt werden. Auch das Geschäft des Zusammenscharrens kann nicht gemeint sein (*Hengst. Grätz*). Dass dasselbe nichtig und ein Haschen nach Winde,

wurde im Grunde schon V. 17, 18 gesagt; auch bildet es hier einen so kleinen, untergeordneten Theil des Ganzen, dass die Gesammtsentenz sich damit nicht abschliessen lässt. Es kann also nur das V. 24 empfohlene Erstreben des Genusses bei und von der Arbeit zu הבל ורעות רוח das Subj. sein.

Cap. III, 1—22.

Gegen die Brauchbarkeit des Grundsatzes C. 2, 24 hat sich dem Verf. sofort ein wichtiges Bedenken erhoben; hier knüpfen sich an das Princip (V. 12) und seine Censur (V. 13) noch andere Einwendungen an. Es sind von Gott alle menschlichen Handlungen jede ihrer eigenen bestimmten Zeit zugetheilt, sind von dieser abhängig, und also nur relativ gut (V. 1—8. 11). Diess ist ein Stück der Ordnung Gottes, die unabänderlich ewig feststeht, und in die sich zu resigniren ist, bis sie es mit sich bringt das Unebene auszugleichen V. 14—17. Kraft ihrer nun hat der Mensch nach dem Tode keine weitere Zukunft, so dass er warten könnte. Er ist mit seinem Begehren an dieses einmalige Leben verwiesen (V. 18—21), und mag also zusehn, wie er seines Thuns und Lassens in diesem Leben froh werde V. 22.

V. 1—8. Dass jedes Ding seine Zeit habe. Dieser Gedanke wird V. 1 in allgemeinster Fassung ausgesprochen, und in den folgg. besondert, indem die Rede sich in Gegensätzen bewegt; ohne dass man vorerst sieht, wo sie hinaus will. חֵפֶץ eigentlich Vornehmen findet sich in der späteren Sprache in der abgeschwächten Bedeutung = Sache, so dass sich nicht mit Sicherheit behaupten lässt, dass כל חפץ das parallele הכל näher bestimme, es kann mit ihm auch synonym sein. Die Reihe hebt an mit dem Eintritt ins Leben nnd dem Ausgange aus demselben; der ganze Bereich, innerhalb dessen die folgg. Handlungen treffen, wird so mit seinen Endpunkten abgesteckt. — ללדת ist wohl hier als Gegensatz zu למות *geboren werden*; wohl ist ילד gebären, aber zweifellos lässt sich der Inf. auch durch geboren werden wiedergeben, wenn nämlich „das Geborene mehr als die Gebärerin in Betracht kommt", (*Del.*) vgl. Jer. 25, 34. Hos. 9, 11. *Del.* erinnert zugleich an das Assyrische li-id-tu, li-i-tu, li-da-a-tu die Nachkommenschaft. *Zöckl.* und ähnlich *Hitz.* haben sich freilich auf חפץ berufen, das darauf weise, dass mit לדת ein bewusstes absichtliches Thun namhaft gemacht werden solle, aber schon das parallele למות zeigt, wie unbegründet diese Behauptung ist, vgl. auch zu V. 1. *um zu pflanzen*] Schliesst sich, da der Mensch häufig mit Pflanzen verglichen wird, zunächst an. Die ältere Sprache bietet für לטעת die Form לִנְטֹעַ Jer. 1, 10. *Gepflanztes auszureissen*] Entweder um es zu versetzen, oder den parallelen Gliedern entsprechender: um es zu vernichten. — V. 3 will *Hitz.* להרוג passender durch *Wunden schlagen* übersetzen, eigentlich sei es: *nie-*

derhauen, schliesse aber hier den Erfolg der Handlung nicht ein, wie das parallele לרפוא zeige. Aber diese Bestimmung des Gegensatzes ist bei der sicher feststehenden Bedeutung von הרג unmöglich, nicht um Wunden schlagen und Heilen, sondern um Vernichtung des Lebens und Rettung desselben handelt es sich. In V. 4 folgt vielleicht nur des ähnlichen Wortlautes halber auf לבנות unmittelbar לבכות; und aus demselben Grunde wird רקוד gewählt, um den Gegensatz zu ספוד zu bilden. Auch wird der Abwechselung zuliebe hier und einmal V. 5 ל das Infin. weggelassen. — Auffallen kann, dass auch das Steine Werfen ff. als Beispiel aufgeführt wird. Es ist wohl nicht an das Vollziehn der Steinigung, sondern vom Ackerbau treibenden Hebräer an das Werfen der Steine auf den Acker gedacht (2 Kön. 3, 19. 25). Den Gegensatz macht das Steine Sammeln oder Lesen (Jes. 5, 2). Auf Steine werfen und sammeln folgt חבק schwerlich um desswillen, weil man den Stein, den man werfen will, mit der Hand umfasst (***Hitz.***), eher ist anzunehmen, dass der Verf. von der feindlichen, geflissentlich schädigenden Thätigkeit des Steinewerfens zu der Liebesbethätigung des חבוק fortschreitet (***Del.***); wahrscheinlich ist dabei vorwiegend an die Liebesumarmung zu denken (Spr. 5, 20), das Intensivum im parallelen Glied steht wohl nur um die Wiederholung derselben Form zu meiden. — In den folgg. drei VV. hängen nur jedesmal die Vgll. unter sich, nicht aber die VV. zusammen; höchstens dass Identität der Endsilbe von חבק mit der ersten von בקש die VV. 5. 6 äusserlich zusammenhält. Die von ***Del.*** vermutheten Uebergänge sind wenig wahrscheinlich. Nach ihm schliesst sich an das Meiden des Liebesgenusses der Gegensatz von Suchen und Finden, in V. 7 sei dann das Preisgehen und Erkalten auf Kleidungsstücke bezogen etc. אִבֵּד ist, wie überhaupt in der jüngeren Sprache = *verlieren*, gleichwie das Kal *verloren gehn*, das parallele השליך bedeutet *wegwerfen* (2 Kön. 7, 15. Ez. 20, 8), im Gegensatze zum Behalten. Bei קרוע denke man etwa an das Zerreissen der Kleider beim Empfangen einer Trauerbotschaft 2 Sam. 13, 31, ebenso bei חשות daran, dass z. B. der Betrübte nicht reden mag 2 Kön. 2, 3. 5. V. 8 endlich schliesst an das Hassen sofort der Krieg sich an, in welchen der Hass ausbricht; und der Friede, in welchen der Krieg immer wieder ausläuft, steht ganz am Ende, welches der Verf. dadurch, dass an die Stelle des Infin. eigentliche Nomina treten, markirt hat. — V. 9 ff. Nicht nur hat Alles seine Zeit, sondern dass Dem also ist, rührt von göttlicher Veranstaltung her. Vers 9 fragt, was für ein Nutzen in den Handlungen liege, wie deren bis V. 8 eine Menge angeführt worden ist. Diese Frage hat negativen Sinn: eben weil der Mensch in all seinem Thun von Verhältnissen und Umständen abhängig ist, über welche er keine Macht hat, so kann er nicht, so sehr er sich auch bemüht, auf einen יתרון rechnen. Nachdem so auf die menschliche Ohnmacht hingewiesen, machen die VV. 10. 11 geltend, dass der Mensch keine Einsicht habe in den Plan Gottes, nach dem dieser alles bestimmt. V. 10 leitet gewissermassen nur über zu V. 11, der das Resultat bringt, welches sich Koh. bei seiner Betrachtung der Welt ergab. Das Suff. in בעתו geht nicht auf האלהים,

sondern auf חכל und יפה ist Synon. zu טוב vgl. 5, 17: *alles hat Gott schön zu seiner Zeit gemacht*, eben darum ist es יפה, weil es בעתו, nicht früher und nicht später eintrifft. Die Auffassung von V. 11 ist wesentlich durch die von העלם bedingt. *Hitz.* nach Vorgang älterer Exegeten las das Wort הָעֶלֶם, das er mit dem arab. عِلْم identificirte = *das Wissen* oder vielmehr *die Fähigkeit des Lernens*, er übers.: *auch den Verstand hat Gott in ihr Herz gegeben, ohne welchen der Mensch das Werk nicht finden* d. h. begreifen *würde, das Gott vom Anfang bis zum Ende thut.* Als Parallelen aus der classischen Literatur vergleicht er Xenoph. Memor. IV, 3. 11 und Cic. de offic. I, 4 und für das einstmalige Vorhandensein von diesem עלם beruft er sich auf Sir. 6, 21, wo dies Wort zu einem Wortspiel mit נעלם „verborgen“ benutzt sei. Aber diese Erklärung ist schwerlich annehmbar, denn das Hebr. kennt ein derartiges Wort für diesen Begriff nicht, ja Koh. selbst hat eine ganze Reihe von Ausdrücken, die ihm viel näher gelegen haben würden, um diesen Begriff auszudrücken vgl. Ges. thes. p. 1036. Auch wäre die Thatsache ausserordentlich befremdend, dass im Syr. Chald. und Rabbin. sich auch nicht die leiseste Spur von diesem עלם erhalten hätte, wenn es in so später Zeit, da Koh. und Jes. Sir. verfasst wurden, noch Bestandtheil der Sprache gewesen wäre. In der That ist aber auch die Behauptung *Hitz.'s* betreffs Sir. 6, 21 unbegründet, nicht עלם und נעלם bilden miteinander ein Wortspiel, sondern Ben Sir. hat wohl in Erinnerung an das Aram. ܐܶܥܡ אֲעַם nigrescere, worauf schon *Drusius* hinweist, in das hebr. חכמה den Begriff des Dunklen hineingelegt (*Del.* vgl. *Fritzsche* zu Sir. 6, 21). Endlich ist aber auch der bei dieser Auffassung *Hitz.'s* gewonnene Sinn nicht ohne Bedenken, sagt Koh. hier in der That, dass Gott dem Menschen den Verstand gegeben, durch den er das göttliche Thun von Anfang bis Ende begreifen könnte, so würde unsere Stelle in unlösbarem Widerspruch mit 8, 17 und 11, 5 stehen. Die meisten Exegeten von *Hier.* bis zu *Reuss* und *Rénan* verstehen unter עלם *die Welt*, so erklärt *Ew.*: Gott hat dem Menschen gewissermassen die Welt ins Herz gegeben, so dass dieses Herz oder dieser Sinn und Geist des Einzelnen ein Mikrokosmus ist, in dem sich die Welt wiederspiegelt. Andere wie *Luth.* (vgl. seinen Ecclesiastes Salomonis cum annotat.) *Melanchthon, Knob.* denken an den Sinn für die Welt oder wie *Ges. de W.* an den Weltsinn sensu malo. Im nachbiblischen Hebräisch ebenso im Syr. findet sich עלם im Sinn von *Welt*, im A. T. wäre unsere Stelle die einzige. Aber auch hier ist diese Bedeutung wenig wahrscheinlich, denn so oft auch unser Dichter עולם gebraucht vgl. 1, 4. 10. 2. 16. 3, 14. 9, 6. 12, 5, immer ist es ihm ein Zeitbegriff. Darauf führt auch unser Zusammenhang, der Dichter geht ja, wie *Del.* richtig hervorhebt, nicht davon aus, dass der Mensch nur ein Glied in dem grossen Weltganzen ist, sondern er hebt hervor, dass der Mensch in all seinem Thun und Erleiden zeitlich bedingt ist und dass Gott alles schön zu seiner Zeit gemacht hat d. h. so, dass es auf die Zeit ein-

trifft, die ihm nach Gottes Weltplan zugewiesen ist. Man wird daher auch in עלם einen Zeitbegriff sehen müssen. Freilich kann dann nicht davon die Rede sein, dass der Dichter mit der dem Menschen in's Herz gegebnen Ewigkeit die ihm angeborene Erkenntniss von Gottes ewigem Wesen und Walten meine (*Zöckl.*), schwerlich will aber auch der Verf. sagen, dass Gott nicht allein allem Einzelnen seinen bestimmten Platz im Geschichtsverlaufe angewiesen hat und den Menschen dadurch ihre Bedingtheit zum Bewusstsein bringt, sondern dass er ihnen auch ein über das Zeitliche hinausgehendes, auf die Ewigkeit gerichtetes Streben eingegründet, es liege in des Menschen Natur inmitten des ruhelosen Wechsels der Zeitlichkeit sich dadurch zu trösten, dass er seine Gedanken auf die Ewigkeit richtet (*Del.*), dabei wird עלם eine metaphysische Bedeutung beigelegt, die es im A. T. ebenfalls nicht hat und es werden Gedanken in den Text getragen, die sich höchstens als Folgerung aus ihm ableiten, nicht aber direct aus ihm eruiren lassen. Der Wortbedeutung wie dem Zusammenhang wird man gerecht, wenn man עֹלָם als Ewigkeit im populären Sinn des Worts nimmt d. h. als eine unbegrenzte Zeitdauer. Weil Gott dem Menschen die Ewigkeit in diesem Sinn in das Herz gegeben, vermag der Mensch verschiedene Zeitabschnitte zu erkennen, er kann das, was geschehen ist, in der Erinnerung festhalten und mit dem vergleichen, was später geschieht, und so kommt er zu der Einsicht, dass alles יפה בעתו ist. Aber freilich solche Erkenntniss ist eine beschränkte, das Thun Gottes im Ganzen, das Werk Gottes, das sich in der Weltgeschichte, von der das einzelne Menschenleben nur ein Bruchtheil ist, vollzieht, vermag der Mensch nicht zu begreifen, darauf weist V. 11 hin. Da demnach hier eine auch durch 8, 17 und 11, 5 empfohlene Einschränkung vorliegt, so kann אשר nicht Relativ. sondern muss Conj. sein, also: ohne dies, dass. Diejenigen, die אשר als Relativ. fassen, kommen mit 8, 17. 11, 5 in Collision (*Hitz. Klein* u. A.). ימצא ist Potent. vgl. *Ges.* § 127, 3d. und zu מצא vom Erfassen, Begreifen vgl. 8, 17. Ij. 11, 7. 37, 23. Die von *Grätz* gegebene Erklärung unseres Verses: *auch die Unwissenheit hat er ihnen in das Herz gegeben, dass der Mensch das Werk, das Gott von Anfang bis Ende gemacht hat, nicht finden soll,* ist unannehmbar, denn עלם lässt sich in dieser Bedeutung nicht nachweisen, und selbst wenn das möglich wäre, setzt diese Auffassung doch die Austilgung von מבלי voraus, zu der uns nichts berechtigt. Vgl. zu 3, 11b Jahrb. für wissenschaftliche Theologie 1880, Heft 3. Bei dieser zeitlichen Bedingtheit alles menschlichen Thuns (V. 1—8) und dieser Unfähigkeit zu einem wirklichen Verständniss des göttlichen Weltplanes zu kommen (V. 10, 11) bleibt für den Menschen nichts übrig (V. 12) als sich zu freuen, was freilich auch wiederum eine Gabe Gottes ist (V. 13). Koh. kommt so von einem andern Gesichtspunkt aus zu demselben Resultat wie 2, 24—26. *dass es nichts Gutes unter ihnen gibt*] S. zu C. 2, 24. בם bezieht sich nicht auf בני האדם V. 10, sondern nebst dem Suff. im בחייו auf האדם V. 11, welches als Plur. wie als Sing. construirbar. *sich zu freuen und sich gütlich zu thun*] Mit Recht ist die שִׂמְחָה unter den Geschäften V. 1

—8 nicht mitgenannt. Nach 7, 20 würde für לעשות טוב die nächstliegende Uebersetzung sein: *Gutes zu thun* (LXX *Syr. Trg. Hier.*), aber ein derartiger Gedanke findet sich weder 2, 24 noch 3, 22 oder an einer der andern Stellen, wo Koh. das Facit aus den sich ihm darbietenden Erscheinungen zieht. Dazu kommt, dass ja auch V. 13, wo offenbar der Inhalt unsers Verses im Relativsatz wiederkehrt, auf einen derartigen Gedanken keine Rücksicht nimmt, vielmehr findet sich dort ebenso wie 5, 17 ראה טוב statt unsers עשה טוב. *Del.* dachte daher daran לעשות טוב = לעשות לו טוב zu nehmen = sich gütlich thun, doch ist das ein Germanismus, wahrscheinlicher ist mir, dass לראות טוב mit Rücksicht auf V. 13. 5, 17 zu lesen ist, wie *Grätz* u. A. vermuthet haben. Es wäre nicht unmöglich, dass hier eine Correctur von späterer Hand vorläge, unternommen zu dem Zweck, die gegen die Tendenz unsers Buches erhobenen Angriffe zu entkräften. — Zu V. 13 vgl. C. 2, 24[b]. Zur Satzbildung vgl. 5, 18. כל האדם hier nicht: *alle Menschen*, sondern *jeder der Menschen* wie 5, 18. 12, 13 und .שֶׁ ist natürlich Conjunct. V. 14 weist darauf hin, dass diese Bedingtheit des Menschen durch Gott, diese Art göttlichen Thuns einen ethischen Zweck verfolgt. Wie der Dichter mit V. 12. 13 auf 2, 24 ff. zurückgreift, so hier auf 1, 4 ff. Lasse man sich durch die Worte: *es ist nichts zu demselben hinzuzuthun und nichts hinwegzunehmen* (vgl. Sir. 18, 5), nicht beirren, als sprächen sie ohne Negation einen präcisen Gegensatz zu dem Satze: *es wird für ewig sein*, aus, so dass mit Letzterem bloss Unabänderlichkeit, Unwiderruflichkeit ausgesagt wäre, was dem Begriffe von עולם entgegen ist. Schon darum ist *Alles, was Gott thut* (vgl. V. 11. 11, 5. 8, 17), nicht auf die Dinge des Menschenlebens im Gegensatze zu denen der Natur zu beschränken; der Zusammenhang vielmehr mit V. 15 = C. 1, 9 führt auf das Richtige, nämlich das „Thun Gottes" nach C. 1, 4 ff. zu erklären, also es überhaupt von der göttlichen Weltordnung zu verstehn. Wie ihm die Erde ewig steht (C. 1, 4), so nimmt er auch die bestehende Weltordnung als ewig an; und es scheint Koh. an einen neuen Himmel und eine neue Erde (Jes. 65, 17) nicht zu glauben. Warum aber schreibt er יעשה, nicht עָשָׂה? Weil ihm seine Gegenwart, dass das gegenwärtige Thun Gottes ewig ist, interessirt; und er kann so schreiben; weil was Gott thut mit Dem, was er gethan hat (vgl. V. 15) identisch ist. *hat gemacht, dass man Furcht habe* ff.] D. h. hat es veranstaltet, hat dafür gesorgt. Diess nicht dadurch, dass er die Vertheilung der Güter dieser Erde in der Hand behält (V. 13), sondern eben dadurch, dass er eine ewige Ordnung aufgestellt hat, in deren unzerbrechliche Formen festgebannt die Menschen fühlen, dass sie von einer höhern Macht abhängig sind vgl. C. 8, 12 f. Zur Constr. vgl. Ez. 36, 27. Offenb. 13, 15. — V. 15 stellt den Beweis für das הוא יהיה לעולם im 14. V. Das Thun Gottes erscheint hier im 2 Gl. von [a] als Etwas, das Unterbrechungen erleidet; allein die Erscheinung des Thuns ist nicht das Thun selber. Dieses kehrt zurück und wiederholt sich immer von Neuem bis an das Ende der Tage. — מה־שהיה ist wegen des כבר הוא so aufzufassen, dass der 1. Mod. die in die Gegenwart hineinlaufende

Vergangenheit bezeichne: *was geworden ist* und jetzt existirt. כבר הוא bedeutet wörtlich: *längst ist es* d. h. ist etwas Altes; und es darf nicht etwa zu הוא „nämlich היה“ ergänzt werden, weil in diesem Falle vom Gewordenen und vom Zukünftigen ganz Dasselbe ausgesagt sein würde. Vgl. übr. C. 6, 10. Zu אשר להיות vgl. *Ges.* § 132 Anm. 1. *Ew.* § 237c. *und Gott sucht Verdrängtes auf*] Solches, von dem man meinen sollte, dass es längst abgethan und vergessen sei, das sucht Gott auf und ruft es wieder in die Erscheinung. Die von *Hengst.* gegebene Uebers.: *Gott sucht den Verfolgten auf* (so schon LXX *Symm. Trg. Syr.*) giebt einen in den Zusammenhang nicht passenden Sinn. Zur nota Accus. vor einem indeterminirten Wort vgl. 7, 7. *Ew.* 277d. *Ges.* § 117, 2. — V. 16—18. Wohl hat Gott eine feste Weltordnung gegründet, aber in dieselbe auch Elemente, die selber nicht in der Ordnung sind, aufgenommen. Er führt Vergangenes zurück; aber es gibt in der Welt Dinge, die Einmal schon zuviel sind (V. 16). Die VV. 17. 18 geben, durch parallele Formel eingeführt, die Reflexionen an, mit welchen Koh. sich jener Thatsache gegenüber zu beruhigen sucht. — עוד im Anfange des 16. V. bezieht sich auf V. 10. Zu ראיתי nimmt man als Obj. am einfachsten מקום: *und weiter sah ich unter der Sonne den Ort des Rechtes — da war der Frevel*, möglich wäre es freilich auch מקום = במקום, das durch שמה hervorgehoben wird, zu fassen (*Hitz.*) משפט ist die Obliegenheit des Richters (vgl. Jes. 28, 6), dessen Stuhl aber die Ungerechtigkeit eingenommen hat. Ebendarum befindet sich auch am Platze der Unschuld der Frevel, indem der ungerechte Richter den Frevler losspricht vgl. Spr. 17, 15. Jes. 5, 23. *den Unschuldigen und den Schuldigen wird Gott richten*] wird ihnen ihr Recht angedeihen lassen, da es jener Richter nicht that; vgl. C. 5, 7 und für den Gegensatz רשע—צדיק Gen. 18, 23. שם] *Dort, daselbst*; aber wo ist dieses Dort? Die *Vulg.* daher tunc, nämlich in tempore judicii (*Hieron.*). Aber der so gewonnene Sinn: „eine Zeit des Gerichts hat Alles dann“ ist wenig befriedigend, da ja עת und שם sachlich zusammenfallen, auch würde man erwarten, dass nach vorhergehendem שמה in räumlichem Sinn der zeitliche von שם irgendwie herausgehoben wäre. Das gilt auch gegen *Ew.*'s Uebers.: *den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten (denn eine Zeit ist für jede Sache) und richten über jede That dort* und zwar soll dies *dort* in die Vergangenheit zurückweisen, aber in diesem Fall ist es, weil selbstverständlich, überflüssig, zudem ist es unmöglich, den Begründungssatz, der für den Zusammenhang von grosser Bedeutung ist, durch die Klammer aus seiner ihm im Zusammenhang zukommenden Stellung zu verdrängen. Es wird daher nichts übrig bleiben, als שם im örtlichen Sinn zu nehmen, freilich ergiebt sich dann keine völlig befriedigende Auffassung, denn auf Gott bezogen findet שם sich höchstens Gen. 49, 24 und andrerseits von תחת השמים V. 1 verstanden ist es ebenfalls nicht ohne Bedenken. Unter diesen Umständen empfiehlt es sich wohl mit *Houbig. Döderl. Palm, Hitz. Reuss, Rénan* u. A. שָׂם zu lesen: *denn eine Zeit für jedes Ding ... hat er* (Gott) *festgesetzt*. Dasselbe Verbum שום findet sich auch sonst

von Gott vgl. Ex. 21, 13. Spr. 8, 29. Hab. 1, 17 etc. Das vorausgestellte Obj. kann kein Grund gegen diese Auffassung sein, das findet sich ebenso Jud. 6, 19. Zum Wechsel von ל und על in der späteren Sprache vgl. *Ew.* § 217 i. Zum Gedanken des Verses vgl. 8, 6. 12, 14. — V. 18. Die Einleitungsworte coordiniren diesen V. dem vorigen. Warum Gott richte, ist nicht zu fragen, also auch nicht zu antworten; wohl aber, warum er zu richten zögere (C. 8, 11). Also heisst es hier: *um der Menschen willen* — was man gar nicht meinen sollte — darf (vgl. V. 16) der Frevel ungestraft schalten. Diess verlangt nähere Erläuterung, wie so? und diese wird sofort gegeben. *auf dass Gott sie richte*] Nicht: *läutere* oder *reinige* (vgl. Jes. 48, 10); denn die Einen, die Frevler, werden durch Straflosigkeit nur ärger. Vielmehr sie zu richten, sie kennen zu lernen, wie sie sind, lässt er sie gewähren, freie Entwicklung verstattend; und da frevelt eben der Eine, der Andere übt Tugend (Offenb. 22, 11). Wegen des ־ָ unter ב s. *Ew.* § 238 b. 255 d. האלהים ist aber nicht Genit. (*Hitz.*) sondern ist Subj. vgl. *Ges.* § 133, 2. 3. *und dass sie sehen*] Es kann nicht, was dann Zweck der Prüfung wäre, Gott Solches sehen wollen; denn das weiss er schon vorher ohne Prüfung. Auch würden von solchem Sehen Gottes die Menschen weiter nicht afficirt; nicht um ihrer, sondern um seiner selbst willen sähe Gott dem Unrechte zu. Das Subj. im Infin. ist nicht ausgedrückt (vgl. Gen. 24, 30. Hab. 3, 16); wir haben es zu ergänzen, und thun diess, da האלהים nicht repetirt nur zu לברם zu gehören scheint, aus dem Satze bis לברם, Dieses miteingeschlossen. Die Menschen sollen daran, dass nicht Recht und Gesetz, sondern Gewalt und Willkür unter ihnen herrschen, erkennen, dass sie nicht besser seien, als das Vieh; wie jener hannöversche Amtmann sagte: Hunde sind wir ja doch! Diess dem Menschen zur Einsicht zu bringen, ist dem Koh. ein muthmasslicher Zweck Gottes. Uebr. ist die Punkt. des Hiph. לִרְאוֹת (LXX, *Vulg. Syr.*), da nicht ausgesprochen wäre, dass den Menschen selber Gott Solches zeigen wolle, zu verwerfen. — המה ist wohl nicht Copula wie *Hitz.* meint, nach dem להם die Handlung auf das Subj. zurückwerfen soll (?) sondern es gehört mit להם zusammen, es „nimmt wie ein Echo das בהמה auf und vollzieht die ausgesprochene Gleichung auch im Wortklang". Das ל von להם drückt die Beziehung aus, also: sie in Beziehung auf sich selbst, d. h. sie an und für sich, menschlich resp. natürlich betrachtet (*Del.*, ähnl. *Ew.* u. A.) zu שְׁהֵם vgl. zu 2, 22. — V. 19—21 führen den Vergleich des Menschen mit dem Vieh weiter aus. Begründet aber wird der Satz nicht mehr mit dem Schicksale der Menschen während ihres Lebens, sondern mit der Gleichartigkeit des beiderseitigen Lebensendes. *denn ein Zufall sind die Menschen*] D. h. nicht: sie sind Geburt eines blinden Ungefährs (*Hitz.*), sondern der Satz will den Menschen nach seinem ganzen Sein und Wesen characterisiren: er ist ein Zufall d. i. er ist seiner selbst nicht mächtig, sondern wird mit Nothwendigkeit von aussen her bestimmt. Im Folgenden wird schliesslich ein Punct besonders herausgehoben, der die Wahrheit des eben ausgesprochenen Satzes veranschaulicht. *Einen Zufall haben sie*] Ein

und dasselbe zufällige Geschick. Der Vf. meint, wie das sofort Folgende lehrt, und kann nur meinen dasselbe schliessliche Schicksal, nämlich zu sterben. להם bezieht sich auf die Menschen und das Vieh zugleich. Vgl. übr. C. 9, 2. 3. 2, 14. 15. Ps. 49, 13. 21. *und Einen Odem haben sie alle*] Beide, der Mensch und das Thier. Dass, wie vorausgeht, der Mensch wie das Thier stirbt, beweist dafür, dass der ihn belebende Odem ebenso vergänglich sei, wie der des Thieres, in der Hauptsache also sich von ihm nicht unterscheide. Daher die Aussage, auf welche der Verf. V. 21 zurücklenkt, völliger Identität, womit schliesslich der Behauptung, der Mensch habe vor dem Thiere nichts voraus, der Weg gebahnt wird. *Sie alle wandern an Einen Ort*] Menschen und Thiere. Vom Vernichtungsorte, dem Scheol (Ij. 30, 23) ist hier nicht die Rede, sondern von dem, wohin der Körper kommt; wie b alsbald angiebt. Die Thiere (Gen. 2, 19. 1, 24) wie die Menschen (Gen. 2, 7) sind ursprünglich Staubgeborne, und kehren zum Staube zurück Ps. 104, 29. — Gen. 3, 19. Sir. 40, 11. 41, 10. Ps. 146, 4. Diess gilt beiderseits vom Körper; allein (V. 21) wie verhält es sich mit dem Lebensodem, der Seele? Ob da wohl ein Unterschied ist? *ob er aufsteigt zur Höhe?*] Lies הַעֹלָה und nachher הֲיֹרֶדֶת (LXX *Trg. Syr. Hier.*). Die Frage, welche schon der Satzbau an die Hand giebt, wird vom Zusammenhange nach Oben und Unten schlechthin erfordert, und ist von den Verss. und einzelnen Handschrr. ausgedrückt worden; vgl. auch C. 2, 19. Den Punktirern war sie anstössig namentlich im Blick auf 12, 7 und darum suchten sie diese Stelle durch ihre Vocalisation mit 12, 7 auszugleichen. Allein die Meinung ist vielmehr: wer weiss es? d. h. wer will es behaupten? = es ist sehr unwahrscheinlich, dass u. s. w. Daher denn, da רוח אחד לכל, die Schlussfolgerung V. 22. — Die erste Hälfte der Frage wird am Ende des Buches C. 12, 7 (Ij. 36, 20) bejaht, aber nicht in dem Sinn, dass der Verf. dort die Ueberzeugung von der Fortdauer des individuellen Geistes ausspreche, vgl. zu 12, 7, sondern in dem, dass die von Gott ausgegangene רוח, als das Princip alles natürlichen Lebens wieder zu Gott zurückkehre vgl. Ps. 104, 29, so dass also, wenn man אדם und בהמה mit Rücksicht auf ihre רוח betrachtet, von einem Unterschied zwischen beiden nicht die Rede sein kann. — Der Mensch ist also auf seine Gegenwart angewiesen vgl. V. 12. 2, 24. במעשיו] In seinem Gebahren überhaupt, in seinem Thun und Lassen. Das Wort ist vielleicht Sing. vgl. 1 Sam. 19, 4. Die Aussage ist von derjenigen C. 2, 24 wesentlich verschieden. — Vgl. C. 2, 10. „Denn weiter ist ihm nichts beschieden". *denn wer wird ihn dahin bringen, dass er Einsicht gewinne*] Der Ausdruck ist die aktive Formel zum passiven יִתְבַּוֵּן לו׳. *Del.* u. A. verstehen den Satz מה שיהיה וגו׳ von dem, was nach seinem Tode aus ihm werden wird, es würde der Dichter dann in der Begründung auf V. 21 zurückgreifen; dem Wortlaut entsprechender vgl. 6, 12 ist die andere Fassung: Wer wird dem Menschen Einsicht gewähren in das, was nach seinem Tode sein wird, wer wird ihn dahin bringen, dass er die Bestätigung der in seinem Leben so oft vermissten Gerechtigkeit sieht, es kehrt so V. 22 fin. zu

V. 16 zurück und begründet so 22a: eben weil es zweifelhaft ist, ob der Geist des Menschen einen andern Weg nimmt als der des Thieres und darum der Mensch auch nicht dazu kommt, das, was nach seinem Tode sein wird z. B. die rehabilitirte Gerechtigkeit, zu sehen, desshalb bleibt nichts, als sich an seinen Werken zu freuen. Weil שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו einen Begriff bildet, so ist nicht מַה שֶּׁ sondern מֶה vocalisirt.

Cap. IV, 1—16.

Das etwaige Glück des Menschen bestände also darin, dass er aus seinem Thun und Treiben Freude schöpfe; allein das Leben, auf welches er sich angewiesen sieht, ist so eingerichtet, dass er nicht dazu kommt. Wohin man blicken mag (VV. 1. 4. 7), heillos verkehrte Zustände, oder ein verfehltes Treiben, das alles Glückes verlustig geht. Es ist noch immer Eines besser, als das Andere (V. 3. 6. 9. 13); Vereinigung besser als Vereinzelung. Aber nichts ist eigentlich gut; und die Hoffnungen, welche man auf den Wechsel der Dinge, auf die Zukunft baut, erweisen sich als eitel.

V. 1—3. „Was im Leben vorgeht, ist ganz dazu gemacht, dasselbe Einem zu verleiden; nicht das Leben ist zu preisen, sondern der Tod". Die stärkste Sentenz des Cap. steht so in seinem Anfange. Nämlich die Wunde von C. 3, 16 her ist durch die Erwägungen VV. 17. 18 nicht geheilt worden; und dient, hier wieder aufbrechend, dem Verf., welcher durch Gegensätze sich fortzuhelfen sucht, zur Stütze eines schneidenden Widerspruches gegen jenes Bedauern der Sterblichkeit und das Lob des Lebensgenusses. *alle die Gewaltthaten*] עשקים hier ist sachliches Subst. (Am. 3, 9. Ij. 35, 9), dessen Sinn sich aus dem sofort folgenden Partic. Plur. entwickelt hat. כח ist hier nicht *Kraft*, sondern *Gewalt* = חֹזְקָה. *und ich pries die Todten*] שַׁבֵּחַ ist Infin., nicht Partic.; denn das Partic. Pi. wirft höchstens vielleicht vor מ (Zeph. 1, 14) sein מְ ab; עוֹלֵל neben מְעוֹלֵל ist offenbar nicht analog. Der Infin. absol. setzt das finitum fort, auch bei Wechsel des Subj. (vgl. 1 Chron. 5, 20), und dieses tritt zu ihm hinzu (Ij. 40, 2. Gen. 17, 10f.), vgl. *Ges.* § 131, 4 b. *Ew.* § 328 a. — Zu dem Gedanken des 2. V. vgl. C. 7, 1. Herod. 1, 31; zu V. 3 s. Parallelen bei *Knob.* S. 187. — Für את אשר, das von einem aus וְשִׁבַּחְתִּי zu ergänzenden וקראתי abhängig ist, vgl. Jer. 38, 16. 6, 18. עדנה, עדן ist aus עַד הֵנָּה, עַד הֵן verkürzt. — V. 4—6. Die Anstrengungen ferner, welche die Menschen machen, gehn aus einem eiteln Streben hervor. Sie jagen und rennen, um es Einer dem Andern zuvorzuthun; aber viel besser als solche Ueberhastung wäre Ruhe. *dass es Eifer ist Eines vor dem Andern*] Nicht objectum invidiae, wie *Gesen.* und Andere nach der *Vulg.* erklären. קנאה ist *das Eifern* (C. 9, 6).

„*Eifersucht*, es einander zuvor- oder doch gleichzuthun“ (*Zirkel*), das *Beneiden*, nicht *das Beneidetwerden*. Ist aber dergestalt das Wort aktiven Sinnes, so bedeutet כשרון hier auch nicht *Erfolg*, *Gedeihen*, sondern *das Geschick* (in der Arbeit) vgl. zu C. 2, 21. Die Eifersucht spornt den Fleiss, so dass man sich Mühe giebt; sie weckt aber auch das Talent, so dass man die Dinge geschickt angreift und immer grössere Geschäftstüchtigkeit sich erwirbt. Wenn sie nun freilich auf keinem andern Grunde beruhn, so ist es ein eitles Treiben; denn was hat man davon, wenn man einem Andern zuvorkommt? — V. 5 wird nun meist als Einwurf und V. 6 als Erwiderung angesehen, doch ist diese Auffassung nicht nothwendig. Nicht Einwurf und Antwort sind V. 5. 6 sondern beide wollen offenbar V. 4 in das rechte Licht setzen und vor Missverständnissen schützen. V. 5 weist darauf hin, dass die Thorheit, müssig die Hände in den Schooss zu legen, wo es gilt sie zu rühren, nothwendig zur Selbstvernichtung führt, während V. 6 geltend macht, dass eine Hand voll Ruhe besser ist als zwei Fäuste voll von jener V. 4 gezeichneten Arbeit und Ruhelosigkeit, die aus eitlem Ehrgeiz hervorgegangen sind, es bleibt sonach trotz der aus V. 5 indirect sich ergebenden Pflicht bei jenem V. 4 ausgesprochenen Urtheil. — In den Worten V. 6 citirt der Verf. vielleicht ein Sprüchwort. Er will sagen: wer die Hände in den Schooss legt (Spr. 6, 10. 24, 33) u. s. w., der ist ein Thor; vgl. die Wendung Ij. 5, 2. *und verzehrt sein eigen Fleisch*] Nicht: er saugt am eigenen Fette und nährt sich davon, wie ein Bär. Vielmehr anstatt anderes Fleisch zu essen (Spr. 12, 27. 19, 24), zehrt oder reibt er seinen Körper auf (Num. 12, 12. Jes. 9, 19. 49, 26), indem er seine Lebenskraft aufbraucht, ohne ihm durch Genuss von Speise und Trank neue zuzuführen. *eine Handvoll Ruhe*] d. h. nicht: Ruhe, wie sie der Faule in Hülle und Fülle hat (*Hitz.*) sondern rechte Ruhe als Gegensatz zur aufreibenden Geschäftigkeit, bei der der Mensch sich selbst verliert. *als beide Fäuste voll*] Wie Jener, den die Eifersucht stachelt. חפנים nur im Dual, indem beide Hände, Einen Gegenstand zu umfassen, zugleich applicirt werden. Andern Falles sagt man eben מלא כף. Zu der Verbindung חפנים עמל *Ew.* § 287 h. *Ges.* 118, 3. — V. 7—12 lenken den Blick auf eine neue Eitelkeit: das unablässige Mühen des Alleinstehenden, das weder ihm noch einem andern zu Gute kommt. *gleichwohl werden seine Augen nicht satt des Reichthums*] S. zu C. 2, 10. So dass er keines weitern begehrte, sondern mit Dem sich begnügte, was er hat. Zu גם *gleichwohl* vgl. *Ew.* § 354 a. Das K'tib עֵינָיו ist richtig vgl. 1 Sam. 4, 15. Mich. 4, 11 vgl. *Ges.* § 146, 5. *Ew.* § 317 a. *und für Wen mühe ich mich ab?*] Redend eingeführt ist eben dieser Eine ohne Zweiten; aber dieses plötzliche unangemeldete Umschlagen in die erste Pers. lässt sich nur dann reimen, wenn der Vf. in der 3. bisher von sich selber sprach vgl. C. 2, 21. Salomo freilich hatte einen Sohn und Brüder; Kohelet hat deren keine. Der Vf. sagt nirgends, dass Koh. eigentlich Salomo sei, und hat desshalb auch schon C. 2, 18. 19. 12 von diesem Verhältnisse Umgang genommen. Was somit Koh. hier von sich sagen würde, stimmt mit

dem C. 2, 10. 18. 19 ff. vom Sprecher über sich Geäusserten überein. — Nachdem der Vf. das Einzelstehn in der Welt angeklagt hat, will er nicht etwa V. 9 ff. die Vortheile der Association preisen; er ist überhaupt nicht dazu aufgelegt, etwas zu loben. Vielmehr zu dem Gebrechen V. 8 findet er noch andere Schäden der Vereinzelung heraus, welche er hier V. 10—12 durch Parallelisirung mit dem Gegentheile ins Licht setzt. „Zwei sind besser daran als Einer" V. 9, somit so ein Einzelner schlechter als Zwei. אשר ist nicht Relativ. und bringt so eine nähere Bestimmung zu השנים, sondern es ist Conj. = כי vgl. Gen. 30, 18. 31, 49 etc. — Der שכר טוב wird in den folgg. drei VV. besondert. *denn wenn sie fallen*] Die Meinung ist nicht: wenn Beide zu gleicher Zeit; was, wenn sie sich nicht gerade führen, der weniger wahrscheinliche Fall wäre. Vielmehr: wenn Einer fällt, was aber dem Andern ebenso leicht begegnen kann. יקים ist Potent. אילו האחד] Vgl. C. 10, 16. — Die Präp., hier also לְ, wirkt bei der Appos. noch fort vgl. Gen. 9, 4 u. s. w. Zu der Schreibung אילו *Ew.* § 241 b. c und zu לו vgl. *Ew.* § 309 c. — Den Fall V. 11 in Aussicht zu nehmen lag nahe; denn die Nächte sind in Palästina verhältnissmässig kalt, und zur Decke hat der Aermere nur sein Oberkleid Ex. 22, 26. *wenn Einer ihn, der allein steht, überwältigt*] Nicht: wenn man den Einen angreift (*Knob.*). תקף ist nicht bloss *angreifen*, und also auch האחד nicht der Eine von Zweien, sondern jener Einzige ohne Zweiten V. 10^b^. Durch das Suff. wird übr. das Obj. vorausgenommen (2 Sam. 14, 6). Vgl. *Ges.* § 121, 6. Anm. 3. *Ew.* § 309 c. *Die Zwei werden ihn bestehn*] Jene Zwei V. 9 ihn, den Angreifer, welcher über Einen schon Meister wird. Das Suff. in נגדו bezieht sich auf das in יתקפו enthaltene Subj. vgl. C. 5, 17. 7, 1. 8, 16. Jer. 40, 5. Jes. 17, 5. Zur Formel vgl. 2 Kön. 10, 4. Dan. 8, 7. — Halten aber endlich statt Zweier ihrer Drei zusammen, desto besser. Der Art. in החוט ist der gattungsbegriffliche vgl. *Ges.* § 109, 1. *Ew.* § 277 a. — In alle Wege ist durch V. 9—12, namentlich durch den letzten V., das Folgende, V. 13—16, eingeleitet. Im Alter steht man etwa leicht allein, wäre es auch nur durch den Tod der Gattin; und das Alter macht eigensinnig und unbelehrbar. Ein König nun, ohnehin auf einsamer Höhe stehend, kann, wenn er gegen weisen Rath sich verstockt, leicht ganz und gar sich vereinzeln, und so er, der Mächtige, von einem geringen Manne gestürzt werden. Der Jüngling hier (V. 13) tritt V. 15 an die Stelle des Königes. Also, scheint es, entthront er ihn; der Fall aber, dass Einer von einem Andern überwältigt werde, ist V. 12^a^ gesetzt. Ferner hat VV. 15. 16 der Jüngling alles Volk auf seiner Seite; er hat dem Könige die Herzen des Volkes entfremdet (2 Sam. 15, 6), hat eine Verschwörung angezettelt. חכם] insofern er Einsicht in die Bedürfnisse und Zustände seiner Zeit hat. *der sich nicht mehr belehren lässt*] Eig. der nicht mehr versteht, sich belehren zu lassen. Auf diese Art ידע ל mit dem Infin. V. 17. 6, 8. 10, 15. Zu נזהר sich aufhellen, belehren, warnen lassen vgl. 12, 12. Ps. 19, 12. Statt des von den Mas. gelesenen הָסוּרִים wollen *Ew. Hitz. Zöckl.* u. A. הָסוּרִים lesen, jener denkt bei סורים an

Jes. 49, 21 und übers.: *Haus der Niedern* eig. *Verworfenen*, was eine Bezeichnung für das Proletariat sein müsste, *Hitz.* dagegen erklärt mit Hinweis auf סֻרָה Jud. 4, 18 und בּוֹר הַסִּרָה 2 Sam. 3, 26: *Haus der Flüchtlinge*, worunter an unserer Stelle etwa Egypten verstanden sein könnte. Aber weder könnte so ein Land oder Ort bezeichnet werden, denn das von *Hitz.* angezogene בית עבדים empfängt durch den Zusammenhang seine nicht zu verkennende Bedeutung, noch ist die von *Ew.* angenommene Bezeichnung des Proletariats wahrscheinlich, endich lässt sich *Hitz.'s* Uebersetzung auch nicht einmal sprachlich durch jene beiden Stellen rechtfertigen. Desshalb sind die meisten Exegeten mit Recht bei der masoreth. Auffassnng, welche auch schon die alten Uebersetzungen vertraten, geblieben, sie nahmen הָסוּרִים = הָאֲסוּרִים, wie הָרַמִּים 2 Chron. 22, 5 = הָאֲרַמִּים 2 Kön. 8, 28, namentlich die jüngere nachbiblische Sprache ist reich an derartigen Elisionen des א. In Jud. 16, 21. 25 ist בֵּית הָאֲסִירִים (Keri הָאֲסוּרִים) und Jer. 37, 15 בֵּית הָאֵסוּר das Gefängniss. 14^b kann unmöglich auf den alten König gehen: *Denn jener ging aus dem Gefängniss hervor zur Herrschaft, und dieser obwohl in seinem Königthum geboren, wurde arm* (*Kamph.*), diese Auffassung ist grammatisch nicht zulässig, vielmehr muss als Subj. in ^b dasselbe wie in ^a gedacht werden. Freilich wird man nicht erklären dürfen: *ja geboren auch in seinem Reiche war er arm* (*Zöckl.*), denn diese Bedeutung hat כי גם bei Koh. nicht, ebenso wenig ist der Satz Begründung für 14^a (*Hitz.*), diese Erklärung beruht auf unrichtiger Auffassung von בית אסורים, auch kommt dabei der Satz: גם במלכותו נולד nicht zu seinem Recht, vielmehr ist mit *Rosenm. Knob. Del.* u. A. כי גם וגו' an לְמֶלֶךְ anzuschliessen und zu übersetzen: *wenn gleich* (vgl. 8, 12) *er in seinem Reiche als ein Armer geboren ist.* Das Suff. in במלכותו geht nicht auf den Jüngling (*Hitz. Zöckl.* u. A.) sondern auf den alten König, auf den das Suff. in תחתיו V. 15 sich bezieht. — V. 15. Fortsetzung. V. 14 zieht er aus, um das Reich einzunehmen; V. 15 giebt an, wie er vom Volke aufgenommen wird. *mit dem zweiten Jüngling*] Ich sah sie auf Seiten desselben stehend. Die Rückweisung auf den Jüngling V. 13 ist durch den Artikel deutlich. Er ist der Zweite, שני, nicht אַחֵר, im Gegensatze zu dem Könige, welcher als sein Vorgänger der Erste. Indess sollte הילד die Appos. und השני das Hauptwort sein; und es ist die Frage, ob darum, weil שני kein Subst. ist, es hier unter- und nachgeordnet werden durfte. *Del.* verweist als Parallelen zu unserer Art des Ausdrucks auf Mtth. 8, 21 *ἕτερος τῶν μαθητῶν* und Luc. 23, 32 *ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι.* *der treten sollte an seine Statt*] An die des alten Königes. Der 2. Mod. wie 2 Kön. 3, 27. Ps. 78, 6. Ij. 15, 28. Bezeichnung der Zukunft in der Vergangenheit; עמד wie z. B. Dan. 8, 23. 11, 2. 3, wo Frühere קום wählen (z. B. Ex. 1, 8. 1 Kön. 8, 20). — V. 15 wird durch das erste Gl. des 16. V. zum Behufe der Anschliessung des 2. Gl. wiederaufgenommen. *an deren Spitze er stand*] Eig. welchen er voran war als ihr Anführer. Seine Anhänger (V. 15) sind hinter ihm (vgl. 1 Kön. 16, 21. Joh. 12, 19); er geht vor ihnen einher 1 Sam. 18, 16. 2 Chr.

1, 10. Diesen Sinn giebt der Zusammenhang mit V. 15 an die Hand; und anch, wenn man bei לכל noch העם hinzudächte, würde der Plur. הֵם— berechtigt sein. Mit Andern wird auch *Ew.*: (*alles Volk, alles das vor ihnen war*) durch האחרונים verführt, לפניהם zeitlich aufzufassen. Was aber von den „Spätern" ausgesagt wird, weist darauf hin, dass eine Entgegensetzung ihrer und der Frühern nicht beabsichtigt sei; auch würde man für כי vielmehr בם erwarten; nnd überhaupt hat bei *Ewald's* Fassung (V. 15 — *in Vergleich mit dem Jüngling* n. s. w.) Zweckmässigkeit der VV. 15. 16 und Zusammenhang mit VV. 13. 14 ein Ende. Zugestanden werden kann nur, dass לפני, welches auch zeitlichen Sinnes sein kann, an die אחרונים zu denken veranlasste. Gegenühergestellt sind sich die jetzt den König einsetzen und die Spätern, d. i. Jene selber nebst Andern in der Zukunft. Jetzt ist der Jubel allgemein, und Grosses hofft man vom neuen Regimente; allein die Hoffnungen werden getäuscht werden, sie sind nichtig und grundlos. Zu גם = gleichwohl vgl. Ez. 16, 28. Ps. 129, 2. Ij. 18, 5. *Ew.* § 354 a. — Die Rede ist in diesen vier VV. also angethan, wie wenn der Vf. bestimmte Personen und ein geschichtliches Ereigniss im Auge hätte; vgl. C. 9, 14. 15. Den in seinem Alter thörichten König, welcher nicht mehr zu belehren ist, könnte man nach 1 Kön. 11, 4. 10 für Salomo selber halten. Die Schilderung des Jünglings passt auf Jerobeam, der, einer Wittwe Sohn (1 Kön. 11, 26), aus dem Lande der Flüchtlinge ausgieng um den Thron zu besteigen (1 Kön. 12, 2), an der Spitze des Volkes steht a. a. O. VV. 3. 12, den Spätern aber, da er Israel in Sünde nnd Verderben stürzte (2 Kön. 17, 21 f.), keinen Anlass geboten hat sich sein zu frenen. Da wirklich er durch Revolution, wie sie VV. 15. 16 angedeutet wird, an die Stelle eines alten, unbelehrbaren Königes getreten ist, so hat es offenbar einige Wahrscheinlichkeit, dass er und Salomo gemeint seien. Nachdem der Verf. gelehrt hat, Eintracht mache Macht, so lag es ihm nahe genng, an die zwei israelit. Reiche und an das unselige Ereigniss (Jes. 7, 17) zu denken, welches die Schwächung und zuletzt den Untergang Israels zur Folge hatte. Die Fiktion, dass Salomo der Sprecher, durfte er verlassen (s. zu V. 8); und die Uebertreibnng: *alle Lebendigen, welche wandeln unter der Sonne*, stört wenig; nur muss, wenn Rehabeams gar keine Meldung geschieht, befremden. Indess Jerobeam lehnte sich schon gegen Salomo auf (1 Kön. 11, 26); und השני V. 15 deutet vielleicht an, dass noch ein anderer ילד, nämlich Rehabeam (vgl. 1 Kön. 12, 8), vorhanden war, welcher der Thronfolge näher stehend, der erste wäre. — Dergestalt nnn aher würde der Vf. nicht nur aus der Person Salomo's heraus-, sondern ihr auch gegenüber- und entgegentreten. Auch wäre es schon beim blossen Aufgeben der Fiktion wahrscheinlich, dass er V. 15 von wirklich eigener Anschauung spreche, nicht von einer solchen Salomo's. Diese Bedenken fallen bei folgendem Vorschlage weg. Aus den Tagen des Ptol. Euergetes erwähnt *Josephus* (Arch. XII, 4) einen Hohenpriester und προστάτης τοῦ λαοῦ Onias, und schildert ihn als alt, thöricht und der nicht zur Raison zu bringen, gegenüber von dem weisen Jüngling Joseph, der zwar Jenes

Schwestersohn aus einem Dorfe herstammt und vielleicht, da sein Oheim kargt und er wiederholt borgen muss, von Hause aus arm ist. Er entriss, auf das Volk sich stützend, die *προστασία* dem Onias, welcher das Hohepriesterthum an seinen Sohn Simon (Sir. 50, 1) vererben durfte (§ 10); und er scheint als Pächter der syrischen Gefälle, was er 22 Jahre lang blieb, wenigstens (V. 16) in späterer Zeit nicht zur Freude der Betreffenden geschaltet zu haben (vgl. § 9 die Worte Tryphons). Dieser Onias war nun freilich nicht eigentlich ein מֶלֶךְ; und Vers 15 enthält in alle Wege eine unhistorische Uebertreibung. Allein der angebliche Salomo darf nicht gar zu unverhüllt reden; und der Verf., einen didaktischen Zweck verfolgend, wandelt den ihm vorliegenden Fall in Nebendingen ab, um ihn der Idee, welche verfolgt wird, gerecht zu machen. Ein geschichtliches Substrat überhaupt anzunehmen räth nicht nur ראיתי וגו׳ V. 15, sondern auch V. 13 gegenüber z. B. von C. 9, 4 das Bestimmte und Enge der Aussage. Die vorstehende Beziehung aber trifft mit den übrigen Andeutungen C. 8, 2f. 9, 14f. 10, 16f. überein (s. Vorbm. 4) und führt in eine Zeit, da der Vf. gelebt und (VV. 15. 16) Solches selbst geschaut haben mag. Endlich könnte, da jetzt lange nach Alexander die Völkerschranken auch in Palästina vielfach durchbrochen sind, *Φιχόλα*, wie Josephs Heimath hiess, eine andere Form für Phygela sein, welchen Namen ein ionisches oppidum trug, a fugitivis conditum, uti nomen indicio est (Plin. h. n. 5, 31). בית הסורים wäre davon die Uebersetzung, und die Richtigkeit unserer Deutung damit schlagend dargethan. Später vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XIV p. 566ff. hat *Hitz.* auch diese Auffassung fallen gelassen und mit Recht, denn weder war Onias, wie *Hitz.* selbst zugesteht, מלך, noch lässt sich wahrscheinlich machen, dass des Onias Neffe Joseph arm war und wem konnte endlich, wie *Del.* hervorhebt, bei איקולה (vgl. Berachoth 28 b שמעין האיקולי) wie dem Plinius und Mela bei *Φύγελα* das griech. *φεύγειν* einfallen! Aber auch die letzte Vermuthung *Hitz.'s*, dass jener alte thörichte König Saul und der arme kluge Jüngling David sei, ist hinfällig, denn niemals ist Saul so angesehen und für David würde sich im Gegensatz zu Saul auch schlecht die Aussage נולד רש eignen, endlich ist auch die zuletzt vertretene Erklärung *Hitz.'s* von בית הסורים bedenklich, סורים sollen die unter Zwang oder freiwillig aus dem Volke, aus der Gesellschaft Ausgeschiedenen sein, aber deren jetzigen Aufenthaltsort, vielleicht die Steppe, konnte man doch nicht בית nennen. *Grätz* sieht in dem alten und thörichten König Herodes und in dem Jüngling den Sohn der Mariamne Alexander. Aber darüber dass dieser חכם war, wissen wir nichts, denn die Zuneigung des Volks hatte in andern Umständen ihren Grund, ebenso wenig passt auf ihn רש und מסכן, denen *Grätz* daher die nicht nachweisbare Bedeutung „unglücklich" vindicirt, endlich scheitert diese Auffassung schon an der falschen Erklärung von V. 14, dessen erste Hälfte *Grätz* von dem Jüngling und dessen zweite er von dem König versteht, נולד soll einfach den Begriff des Werdens ausdrücken und statt יָצָא ist יֵצֵא zu lesen, so dass also der Vers in der Zeit, da Alexander im Kerker weilte, geschrieben die Hoffnung ausdrückt, dass

dieser zur Herrschaft kommen möge. Aber selbst alle diese Unmöglichkeiten zugestanden, wie konnte der Verf. von einem erst in der Zukunft zu erwartenden Ereigniss, das factisch gar nicht erfolgte, נולד gebrauchen? Auch an Antiochus den Grossen kann man mit *Böttch.* nicht denken, denn dieser, der Sohn des Königs Seleukos Kallinikos, konnte doch nie נולד רש genannt werden, ebenso wenig wie sein alter Vetter Achaeos jemals wirklich מלך wurde. *Del.* denkt bei dem Jüngling an Cyrus, der an Stelle des alten Mederkönigs Astyages Weltherrscher wurde, er soll nach *Nicolaus Damasc.* (*Müller* Fragm. hist. Graec. 3, 398) ein Kind armer Leute gewesen sein und zum Verständniss von בית הסורים erinnert *Del.* an Herod. I, 123. Justin. I, 5. Mit Sicherheit lässt sich schwerlich aus den VV. 13—16 die Situation, die der Dichter vor Augen gehabt hat, erschliessen.

Cap. IV, 17 — Cap. V, 8.

Was soll nun ein ehrlicher Mann thun, wenn die Dinge sich so verhalten, wie angegeben ist? Die folgenden VV. geben eine Antwort darauf, sie enthalten eine Reihe von Lebensregeln, durch deren Befolgung man den Eitelkeiten des Lebens wenigstens zum Theil zu entgehen vermag. Enger gehören die VV. 4, 17 — 5, 6 und 5, 7. 8 zusammen, von denen jene Verse Sprüche über das gottesdienstliche Verhalten, diese solche über die Stellung zur Obrigkeit bringen. 4, 17 ist nicht Einleitung zu der Mahnung 5, 1. 2 (*Hitz.*), sondern hat selbständige Bedeutung. — Die Punkt. verlangt den Sing. רַגְלְךָ, welchen LXX *Syr. Vulg.* bereits lasen; vgl. die Analogien Spr. 1, 15. 4, 26f. doch findet sich auch in demselben Sinn bisweilen der Plur. vgl. Ps. 119, 59. *sich nähern, um zu hören ist besser, als* u. s. w.] Eig. geht darüber; טוב oder Aehnliches auszudrücken ist ebenso unnöthig hier wie C. 9, 17. Ez. 15, 2. Jes. 10, 10. קרוב ist der Infin. absol. und vertritt hier die Stelle des Subj. vgl. *Ew.* § 240 a und zu der Stellung des Subj. und Objects in מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח vgl. *Ges.* § 133, 3. Dies נתן זבח darf nun aber nicht mit *Hitz.* übersetzt werden: eine Opfermahlzeit halten, sondern es ist bei der gewöhnlichen Bedeutung von זבח stehen zu bleiben: Schlachtopfer geben, dabei soll nicht geleugnet werden, dass זבח hier vielleicht in dem speciellen Sinn der שלמים, mit denen eine Mahlzeit verbunden war, gemeint ist und dass der Dichter, da für das Darbringen der Opfer הקריב oder שחט das gewöhnlichere war, durch תֵּת andeuten wollte, dass es bei diesen Opfern nicht blos darauf abgesehen ist, Gott etwas darzubringen, sondern zugleich den Menschen etwas zu geben (*Del.*). Warum der Dichter hier nicht das Opferbringen habe tadeln können, ist nicht zu begreifen (gegen *Hitz.*), hier liegt ja keine andere Anschauung vor als Jes. 1,

11ff. Hos. 6, 6. Mich. 6, 8 etc., auch sie verwerfen nicht das Opfer überhaupt, erkennen ihm aber doch nur einen bedingten Werth zu. Bei dem לשמע ist wohl schwerlich an das Lehren der Priester zu denken, das sich ja immer nur auf cultische und gesetzliche Dinge beschränkte vgl. Lev. 10, 11. Deut. 24, 8. 33, 9f. Hag. 2, 11, vielmehr ist an das Hören des Gottes Wortes zu denken, *Del.* erinnert daran, wie zwar die Predigt erst in später nachexilischer Zeit Bestandtheil des Synagogengottesdienstes geworden ist, wie aber das Wort doch immer ein Hauptbestandtheil des Tempelgottesdienstes war: die Tefilla, Beracha, der Psalmengesang und zu Kohelets Zeit gewiss auch schon das Verlesen bestimmter biblischer Abschnitte. Der Schluss des V. kann nicht übersetzt werden: *denn sie verstehen nicht traurig zu sein* (*Hitz.*), diese Bedeutung hat עשות רע nicht, weder 3, 12 noch 2 Sam. 12, 18 sprechen dafür, ebenso wenig hat לא ידע die Bedeutung: *unbekümmert sein* (*Knob.*). *Ew. Elst. Zöckl.* u. A. sehen den Inf. mit ל als Umschreibung des Accus. cum Inf. an: *sie wissen nicht, dass sie Böses thun*, aber die für diese Constr. beigebrachten Beispiele Jud. 11, 20. 1 Kön. 19, 4. 1 Chron. 29, 17 sind ungleichartig, nach der einzigen unserer Stelle ziemlich genau entsprechenden Jer. 15, 15 sollte man hier עֹשִׂתָם רָע erwarten, auch bilden die Stellen 4, 13. 6, 8 ein schwer zu beseitigendes Bedenken gegen diese Auffassung des Inf. mit ל nach יודעים. *Del.* hat daher vorgeschlagen אינם יודעים als in sich abgeschlossen anzusehen, in לעשות רע würde dann die Folge ihrer Unwissenheit als in ihrer Absicht liegend dargestellt vgl. *Knob.* zu d. St. *Del.* erinnert daran, dass schon Raschbam im Wesentlichen so erklärt: sie sind durch ihre Unwissenheit praedisponirt (מזומנים), Böses zu thun, vgl. auch באור הטעמים in דרך סלולה: אינו יודע לפיכך יעשה רע וגו'. Aber wenn der Dichter hier an absolutes לא ידע gedacht hätte, so sollte man vielmehr המה לא יודעים erwarten, zu dem sprechen 4, 13. 6, 8 nicht für diese Auffassung des Inf. nach ידע. Nach alle dem wird kaum etwas anderes übrig bleiben als eine Corruption unseres Textes anzunehmen, vielleicht ist, woran schon *Del.* erinnert, nach 3, 12. 8, 15 vor לעשות ein כי אם einzuschieben, das nach יודעים von einem Abschreiber leicht übersehen werden konnte. Schon *Ab. Esr.* hat den Vers so verstanden, er schieht רק st. כי אם ein. Freilich die alten Verss. sprechen nicht für eine derartige Correctur, sie haben offenbar unsern M. T. vor sich gehabt: LXX übersetzen wörtlich *οὐκ εἰσὶν εἰδότες τοῦ ποιῆσαι κακόν*, *Syr.* und *Targ.* rathen, jener hat: ܠܡܥܒܕܘ ܒܝܫ dieser: למעבד בחוין טב לביש. — C. 5, 1. 2 die zweite Mahnung das Gebet betreffend. *sei nicht schnell mit deinem Munde*] Der Satz erhält im Folgenden seine Ergänzung. Widerrathen wird eine Handlung, die Einer thun oder lassen kann. Richtig darum ist nicht Niphal, sondern Piel punktirt, welches die Spätern (C. 7, 9. Esth. 2, 9. 2 Chr. 35, 21) als Synonym des hier parallelen מִהֵר hrauchen. — על vor פיך in dieser Verbindung wie z. B. Ps. 15, 3 in עַל־לְשֹׁנוֹ. *Del.* erinnert zugleich gut an den nachbiblischen Sprachgebrauch, welcher התורה שֶׁבִּכְתָב das durch die Schrift vermittelte Gesetz von התורה שֶׁבְּעַל־פֶּה dem על־פה

d. i. mündlich vermittelten unterscheidet. Zum Ausdrucke im Folgenden vgl. Ij. 8, 10, zum Satze des Grundes, welcher besagen will, Gott sei über alle Schranken der Endlichkeit, über jede Beschränkung seiner Macht erhaben, Ps. 115, 3. מעטים als Plur. zu מעט findet sich nur in der jüngeren Sprache vgl. Ps. 109, 8; in der älteren hat sich das Bewusstsein von מעט als eigentlichem Subst. erhalten. Uebrigens geht aus dem Schluss des V. deutlich hervor, dass es hier V. 1 sich nicht um Gelübde sondern Gebete handelt, nur in Bezug auf die letzteren hat diese Mahnung einen Sinn. — Nachdem der Folgesatz als solcher zurückgekehrt ist, wird der Grund V. 2 vollständig gemacht. Das schnellere Reden bringt im Verhältniss mehr Worte vor; aber diese werden nicht so leicht, wie wenige, gehörig bedacht; und der Eifer selbst, der viel redet, steht der Ueberlegung im Wege. *von vieler Plage*] Eig. durch dieselbe; wenn man sich den Tag über viel plagt namentlich um Dinge, die ausser dem Bereich der Möglichkeit liegen, wobei der Mensch also zu irgend einer Befriedigung so wenig kommt, dass vielmehr die ihn beschäftigenden Sorgen auch im Zustande des Schlafes ihn weiter beunruhigen vgl. die Paraphrase des *Targ.*: על הרהורי לבא בסניאות גוונין. Uebr. steht der Satz (vgl. V. 6) nur dazu da, um b zu erläutern. Die Vergleichung wird wie C. 7, 1 durch blosses Nebeneinanderstellen der Sätze vollzogen; s. über diesen Gebrauch der Cop. die Ausll. zu Ij. 5, 7. *und eines Thoren Rede*] כסיל ist nicht Adj. und steht nie, so wenig wie סכל, von Handlungen und Dingen (gegen *Hitz.*), vielmehr bezeichnen Formen dieser Bildung immer concrete Substantiva vgl. *Stade* § 210 a. — V. 3—6. Wie man es mit Gelübden halten solle. An das Gebet (V. 1) mag sich für den Fall der Erhörung ein Gelübde anknüpfen; Dieses selbst kann aber eine solche übereilte, thörichte Rede (V. 1. 2) sein. Aeusserlich wird die Verbindung durch das wiederkehrende כסיל hergestellt. *denn missfällig sind die Thoren*] Der Ausdruck wäre weit genug, um zu besagen, es habe überhaupt Niemand Freude an ihnen; allein kraft des Zusammenhanges ist חפץ אֱלֹהִים gemeint. Die Befolgung des Geheisses V. 3 (vgl. Ps. 50, 14) kann Einen schwer ankommen; allein auch dafür giebt es Rath (V. 4): das Geloben ist kein Pflichtgebot, darf also unterlassen werden. Die VV. 3. 4 wiederholen die Vorschrift von Deut. 23, 22—24. Der 5. Vers begründet die Behauptung des 4. damit, dass wer sein Gelübde nicht abträgt dafür zu büssen haben werde; indem da keine Entschuldigung helfe. *Lass nicht deinen Mund in Strafe bringen deinen Leib*] Lass es nicht geschehn, dass dein Mund (durch unvorsichtiges Geloben) deinen Leib büssen mache. Dieser Sinn liegt deutlich in den Worten, und wird durch den Schluss des V. bestätigt. הַחֲטִיא kann hier nicht, wie die Ausll. wollen, *sündigen machen*, *zur Sünde reizen* bedeuten. Das Fleisch oder der Körper ist es auch nach hebr. Ansicht nicht, der sündigt; und Umschreibung für *mich*, *dich* ist בְּשָׂרִי, בְּשָׂרְךָ niemals. Auch ist der Mund ja nicht nur der zur Sünde Verführende sondern der selbst durch Uebereilung sie Vollbringende. ***Knob*** meint: die „Sinnlichkeit", welche Entsagung und Aufopferung verabscheut, hindere an der Haltung des Gelübdes,

und erzeuge so die Sünde. Allein הַבָּשָׂר ist hier der חוֹטֵא, nicht der מַחֲטִיא seines Besitzers; mit Recht bemerkt *Del.*, dass selbst im N. T. zwar von σάρξ ἁμαρτίας aber nie von σάρξ ἁμαρτάνουσα die Rede ist, nicht das Fleisch sondern der von der Fleischeslust bestimmte Wille sündigt. בָּשָׂר ist Sitz der Empfindung (vgl. C. 11, 10. 12, 12. Jud. 8, 7. Spr. 14, 30), z. B. schmerzlicher (Ij. 14, 22): der Leib, welcher durch Leiden büsst, s. auch Spr. 11, 17. Zu נתן lassen, zulassen vgl. Gen. 20, 6. Jud. 1, 34. Ij. 31, 30. *vor dem Botschafter*] Nämlich Jahves, dem Priester, als Inhaber und Ausleger des Gesetzes; s. zu Mal. 2, 7. *es war eine Unbesonnenheit*] Nämlich, dass ich das Gelübde that. Von unbesonnenem, übereiltem Worte auch C. 10, 5. Nicht, wie die Ausll. wollen: *es sei Irrthum* oder ein *Versehn*. Er will nicht z. B. sagen: ich nannte Stiere, aber meinte Kälber; ich habe mich missredet: zehn Stück, nicht hundert wollte ich sagen. Deutlich vielmehr in Aussicht genommen ist, dass er ganz und gar, nicht nur theilweise seiner Verpflichtung sich entziehn wolle. Mit Rücksicht auf Stellen wie Num. 15, 22 ff. denkt *Del.* sich die Sache so, dass der, welcher ein Gelübde gethan und nicht gehalten hat, sich dafür bei Gott mit der leichteren und minder kostspieligen Leistung eines Opfers abfindet, indem er in dem Beichtbekenntniss (וִדּוּי), welches er vor dem Priester bei der Handauflegung (סְמִיכָה) ablegt, das Gelübde für eine שגגה, für eine ihm unbedacht entfahrene Aeusserung erklärt. Schicklicher übr. wird כי als die direkte Rede einführend aufgefasst. *und* (warum soll er) *verderben das Thun deiner Hände?*] dasselbe misslingen, dir es hinderlich ergehn lassen. Nämlich wie an seinem Leibe z. B. durch Krankheit, so kann er auch durch Missgeschick anderer Art, etwa durch Unglück in seinen Unternehmungen u. s. w. gestraft werden. Zum Ausdrucke vgl. Ps. 90, 17. 2 Chr. 20, 37. — Vers 6 macht für einmal einen Schluss, nämlich des Stückes V. 1—5. Der Verf. rechtfertigt seine Warnung (V. 5), die Voraussetzung, es möchte Einer also sich auszureden Lust tragen, hier damit, dass viel Schwatzen ein הֶבֶל, von dem als einer שְׁגָגָה man sich nachher gern losmachen möchte, überhaupt leicht mit sich führt. Nach dem jetzt vorliegenden Wortlaut kommt man schwer zu einem befriedigenden Verständniss. Nach *Hitz.* bezieht sich הבלים gemäss dem Zusammenhange mit דברים הרבה vorzugsweise auf die Zukunft, also weniger = Dinge ohne Realität, als vielmehr: aus denen nichts wird. Vor דברים wirke die Präp. בְּ nach: *und in viel Worten* (nämlich: sind Nichtigkeiten); vgl. V. 2 und C. 6, 11. Spr. 10, 19. Aber diese Ergänzung des ב vor דברים bleibt sehr bedenklich, es musste gesetzt werden, wollte der Dichter sich nicht schweren Missverständnissen aussetzen; sodann liegt ja doch gerade auf dem, was in [b] gewissermassen nachhinkt, der Nachdruck, während der in [a] zum Ausdruck gekommene Gedanke in diesem Zusammenhang nur nebensächliche Bedeutung hat. *Ew.: denn bei zu viel Träumen sind auch Eitelkeiten und Worte zu viel.* Allein diese Aussage passt nicht in den Zusammenhang, der eine auf übereiltes Reden sich beziehende Begründung erfordert; und ihre zweite Hälfte ist thatsächlich irrig, denn zwischen Träumen und vielen

Reden besteht nicht nothwendig ein ursächlicher Zusammenhang. Die Auskunft חלמות als *Träumerei* zu fassen lässt sich schwerlich rechtfertigen, wie denn auch die andere Annahme nur ein durch die Verlegenheit eingegebener Nothbehelf ist, dass חלמות vorwiegend solche seien, die nach Anschauung der Alten den Menschen von einer drohenden Gefahr benachrichtigen, die abzuwenden Gelübde gethan werden. Aber selbst so schlösse sich V. 6 schlecht an V. 5 an, sind ja doch die דברים חרבה nur die Folge der חלמות, vor denen daher eigentlich zu warnen war, wenn diese vermieden werden sollten. Dieselben Gründe sprechen auch gegen die durch die Interpunction verlangte Auffassung, nach der דברים הרבה Präd. ist: *Denn bei viel Träumen und Eitelkeiten giebts auch viele Worte. Del.* hat daher vermuthet, dass hier eine Verschiebung der Worte stattgefunden hat und der Vers ursprünglich lautete: כי ברב חלמות ודברים הרבה והבלים *denn bei vielen Träumen und vielen Worten giebts auch Eitelkeiten.* Zu ו vor הבלים = *auch* vgl. Hos. 8, 6 etc. *Ew.* § 352 a. Auf חלמות kommt der Dichter durch Erinnerung an V. 2, jedenfalls liegt der Nachdruck auf דברים חרבה, worunter auch das übereilte Geloben, bei dem das Wort der Ueberlegung vorauseilt, gehört. *vielmehr fürchte du Gott!*] so dass du dich nicht auszureden suchst, sondern dein Gelübde erfüllest. כי ist dem vorhergehenden coordinirt, aber in gegensätzlicher Bedeutung, gegenüberstehend den Sätzen des 5. V. — VV. 7. 8. An das Schlusswort V. 6: *fürchte Gott* knüpft sich im Gedanken des Verf.'s die Fortsetzung: *und den König* (vgl. Spr. 24, 21). Wie V. 5 am Schlusse von Gott, so wird V. 7[a] von irdischen Gewalthabern ein חֲבַל in Aussicht genommen; der Verf. sieht auf die Wahrnehmungen C. 4, 1. 3, 16 zurück. — צדק ist deutlich noch Gen. *in der Landschaft,*] in welcher nämlich der Angeredete lebt. — Vgl. Est. 1, 1, im Uebr. zu C. 2, 8). *so erstaune nicht über die Sache*] Gerathe nicht darüber, als über etwas Unerhörtes, Unerträgliches ausser Fassung, so dass du dich etwa gar zu unbedachten Aeusserungen (vgl. V. 1) hinreissen lässest s. C. 10, 16. Das Ding ist einmal so und geht ganz natürlich zu. *denn ein Hoher lauert oberhalb des Hohen und Hohe über ihnen*] Angabe des Grundes, warum man nicht staunen solle. Die meisten Exegeten denken bei גבהים an Gott, ein Majestätsplural, der an בּוֹרְאֶיךָ 12, 1 eine Analogie hat, der Gedanke wäre demnach: über dem Hohen wache ein Höherer und wenn auch dieser nicht die Ungerechtigkeit strafe, so sei ja schliesslich noch der höchste Richter. Aber so gefasst enthielte der Satz keine Begründung für die Mahnung, über die Gewaltthat nicht zu staunen, höchstens einen „Trostgrund gegen die Aergernissnahme", von der vorher aber nicht die Rede ist. *Del.* macht auch darauf aufmerksam, wie der Gegensatz V. 8 schliessen lasse, dass der Verf. in V. 7 den Mangel der Rechtsordnung aus der Beschaffenheit des despotischen Staats im Unterschiede vom patriarchalischen erklären will. Dann wird man שמר aber nicht als „wachen" zu nehmen haben in dem Sinn: „sie hüten einander gegenseitig ihren Vortheil, keine Krähe hackt der andern die Augen aus" (*Hitz.*), dieser Gedanke hätte doch anders ausgedrückt werden müssen, vielmehr hat

שמר die Bedeutung „lauern“ wie 1 Sam. 19, 11 etc. und diese Vershälfte weist auf die Missbräuche im Staat, einer lauert immer auf den andern, um ihn zu stürzen oder um die günstigste Gelegenheit zu erspähen, wo er ihn am besten auspressen kann. *Del.* erinnert daran, wie das in der That die Zustände des persischen Reiches waren: an der Spitze der provinciellen Obrigkeit stand der Satrap, der es oft genug als seine Hauptaufgabe ansah, die ihm unterstellte Provinz aussaugen, über ihnen standen die Inspectoren, welche wiederum durch Denunciationen etc. sich eine Stellung zu schaffen suchten und endlich kam der Hof mit der ganzen Fülle seiner Intriguen, die in der Haremswirthschaft einen nie auszurottenden Boden hatten. Wollte man גבהים durchaus auf Gott beziehen und שמר im Sinn des Ueberwachens nehmen, so müsste man תָּמָה durch „fürchten, ausser Fassung gerathen“ mit Rücksicht auf Stellen wie Ps. 48, 6. Ij. 26, 11. Jer. 4, 9 übersetzen. — Aber, fährt V. 8 der Verf. fort, weiter bedenke man: eine, wenn auch schlechte, Regierung ist doch immer besser, als keine. *Vortheil eines Landes* ff.] Das Deutsche hat im Gegentheil die Verbindung Landschaden. — Das K'tib lautet nicht בְּכָל־הִיא (*Hitz. Zöckl.*), denn בַּכֹּל wird vom K'ri nicht berührt, zudem wäre בְּכָל־הִיא = בְּכָל־ זאת = trotzdem schwerlich möglich, vielmehr wird durch die masorethische Bemerkung nur הִיא berührt, wofür das K'ri הוא will, offenbar um das Genus des Präd. dem des Subj. zu conformiren, doch ist das unnöthig, da הִיא als Neutrum gedacht berechtigt ist, es weist auf das Folgende hin. בַּכֹּל ist nach Stellen wie Esr. 10, 17 u. a. zu erklären, כל steht wie öfter in unpersönlichem Sinn, also: in allem = allewege. *ist ein König bebautem Felde*] So schon LXX *Symm. Theod. Syr.*; und wirklich konnte kein hebr. Leser die Worte wesentlich anders verstehn vgl. Ez. 36, 9. 34. Deut. 21, 4. Da שדה נעבד unbestimmt ist, so fassen wir לְ nicht als Zeichen des Genit., sondern als solches des Dativs. Nichtsdestoweniger sind die Worte, indem sich die Rede nachlässig gehn lässt (vgl. z. B. Ps. 71, 19. Hab. 3, 16), eine Wiederaufnahme von ארץ. Eine Wüste nämlich, wo es Nichts vor Zerstörung zu beschützen gibt, braucht keinen König, wohl aber diess ein שדה נעבד, eine אֲדָמָה. Die Accente sprechen freilich nicht für diese Erklärung, sie trennen נעבד und לשדה, verbanden also wohl מלך und נעבד vgl. *Targ.* Der Sinn kann dann schwerlich der von *Herzfeld* eruirte sein: *der König ist dem Felde unterthan* d. h. selbst der König ist von dem Landmann abhängig und kann so die Strafe für seine Anmassungen V. 7 erhalten, wie schon *Raschi*, vielmehr ist zu übers.: *ein dem Ackerland dienstbar gewordener König* d. h. ein solcher, der nicht an Kriegen, Rechtshändeln etc. sondern an dem friedlichen Gedeihen des Landes sein Gefallen hat. Zur Wortstellung vgl. 9, 2. Jes. 8, 22. 22, 2. *Ew.: ein König, der Landschaft gesetzt.* Allein Koh. gebraucht עבד noch nicht so, wie das im Aramäischen geschieht, 2, 12 hat er עשה in diesem Sinn. *Knob.: ein König, vom Lande verehrt.* Eine ungehörige Einschränkung! Auch bedeutet נֶעֱבָד keineswegs soviel wie מְכֻבָּד.

5, 9 — 6, 9.

Der Abschnitt schliesst sich nicht eng an VV. 7. 8 an (*Hitz.*), diese Verse bilden den Schluss zum vorhergehenden Abschnitt, während hier ein neuer Gedankenkreis beginnt, nämlich der Nachweis der Nichtigkeiten des Reichthums. Freilich ist der Uebergang nicht unvermittelt, jene Bedrückung V. 7 geschieht ja im Dienst der Geldliebe, von der V. 9 spricht. Weder gewähre dem Reichen sein Reichthum wahrhaftes Glück, noch auch (V. 12 ff.) sei ihm dauernder Besitz seiner Habe gewährleistet. Darum bleibe für den Menschen kein anderes Gut als das des Genusses. — V. 9—11. *wird nicht satt des Geldes*] d. h. bekommt nicht genug davon, wird also nicht befriedigt und somit nicht glücklich vgl. 4, 8. Hab. 2, 5. 'ומי אהב וגו ist keine Frage: *und wer hat Freude an Fülle die nichts einbringt* (*Hitz.*), weder finden sich sonst derartige Fragen in unserm Buch, noch kann man mit der „Fülle die nichts einbringt" mit „dem Capital sonder Zinsen" einen klaren Gedanken verbinden. Ebenso wenig kann man ישבע ergänzen: *und wer Reichthum liebt*, *wird nicht satt des Gewinnes* (*Zöckl.*), dadurch entstünde ja nur eine Tautologie mit dem Vorhergehenden, vielmehr steht מי im Sinn von quicunque vgl. *Ew.* § 331 b und לא תבואה ist Nachsatz: *wer Besitzmenge liebt*, hat *nichts davon* eig. hat keinen Ertrag. Zu המון vgl. Ps. 37, 16. Jes. 60, 5 und אהב ב hier nach חפץ ב. — V. 10. Oder auch es ist eine תבואה vorhanden; aber sie geht wieder fort, indem Andere ihrer geniessen. Der eigentliche Besitzer darf es mitansehn, hat das Zusehn. Mit den vielen Verzehrern ist zunächst zahlreiche Dienerschaft (Ij. 1, 3) eines grossen Hauswesens gemeint. — Der Sinn von כשרון ist durch den Zusammenhang gegeben, und lässt sich ohne Mühe ableiten (s. zu C. 2, 21). Man erwartet יִתְרוֹן; allein das blosse Mitansehn kann gar nicht so benannt werden. Statt רְאִית verlangt das K'ri רְאוּת, ob mit Recht, lässt sich nicht entscheiden, vgl. Ps. 126, 4. — V. 11 will nicht sagen, dass der Reiche von der Uebersättigung nur schlechten Schlaf habe und insofern im Nachtheil sei gegen den, der sich von seiner Hände Arbeit ernähren muss (*Hitz.*), denn שבע ist nicht die Uebersättigung, vielmehr ist der Gedanke wohl der, dass der Reiche durch die Fülle seines Besitzes — das ist שבע ebenfalls vgl. Spr. 3, 10 — nicht zu erquickendem Schlaf kommt, weil ihn allerlei Projecte und Besorgnisse fortwährend beschäftigen und erregen, während der Arbeiter als Lohn seiner Arbeit doch immer erquickenden Schlummer geniesst, mag er kärglich oder reichlich seinen Lebensunterhalt finden. — Nicht הָעֶבֶד (LXX *Symm. Theod.*); denn nicht wer seines Standes ein Knecht ist, schläft darum süss, sondern wer den Tag über tüchtig gearbeitet hat. והשבע לעשיר] Wie הַצֹּפִים לְשָׁאוּל 1 Sam. 14, 16, hier die Wendung vielleicht desshalb beliebt, weil שְׂבַע sonst Stat. constr. von שָׂבֵעַ ist vgl. *Ew.* § 292 a. *Ges.* § 115, 2. Zur Constr. von הִנִּיחַ vgl. 1 Chron. 16, 21. — V. 12—16. Immer näher steuert nun der Verf. auf sein Ziel, den 17. V., hin. Daher führt er hier im Gegensatze zu V. 11

einen Reichen auf, der seinen Reichthum nicht geniesst, aber dafür arbeitet: einen Geizhals, der weder isst noch trinkt, aber sich es sauer werden lässt (VV. 14. 15 am Ende), um immer mehr zusammenzuscharren. *ein arges Uebel, welches ich sah*] Vgl. V. 15 חולה wie anderwärts das Partc. Niph. z. B. Jer. 10, 19. 30, 12. *gehütet von seinem Besitzer zu dessen Unglück*] Diess ist nicht so gemeint, als wenn er dadurch selber, dass er sein Geld, statt es weise zu gebrauchen, nutzlos liegen liess, sich Unglück (den ענין רע V. 13) zuzöge. V. 14 vielmehr und die folgg. wird diese רָעָה erörtert. Ueber ל zur Bezeichnung des Subj. beim Passiv vgl. *Ew.* § 295 c. Das ו im Beginn von V. 13 steht explicat. ענין רע] Wie C. 4, 8. ענין ist nicht nur *Geschäft*, sondern wie מַעֲשֶׂה auch Gegenstand eines solchen, *Sache*. Es liegt kein Grund vor, die Möglichkeiten, durch welche Jener um sein Vermögen kommen kann, auf ein „schlechtes · Geschäft“ einzuschränken; zumal der seinen Reichthum Hütende, wie es scheint, kein Kaufmann sein soll. Er verliert sein Vermögen durch einen „unglücklichen Fall“, durch irgend eine „schlimme Geschichte“, z. B. Einbruch eines Diebes, Abbrennen seines Hauses, Verlust eines Processes u. s. w. Vielleicht, da die Worte V. 14ª auf Ij. 1, 21 zurückgehn, dachte der Verf. an Fälle, wie Ij. 1, 14—17. *und hat er einen Sohn erzeugt*] Das Perf. setzt den Fall, dass der also vom Unglück Betroffene zugleich Vater ist, vgl. *Ew.* § 357 b. *Ges.* § 155, 4. Das Suff. in בידו geht natürlich auf בן: der Sohn hat nichts und so hat der Vater umsonst sich gemüht und seinen Reichthum gehütet. Von diesem Reichen, nicht aber dem Sohn (*Hitz.*), der ja V. 13 nur nebenbei in Betracht kam, um die Eitelkeit des Reichthums, welche der Vater erfährt, weiter klarzulegen, handelt auch der V. 14, jedoch so, dass das von ihm Ausgesagte von jedem Reichen gilt. — *so geht er nackt wieder fort, wie er kam*] כשבא ist Wiederaufnahme des כאשר יצא וגו׳, בוא direkter Gegensatz zu לָכֶת. Das Versglied stimmt überein mit Ij. 1, 21, nur dass das dort sich findende schwierige שָׁמָּה hier fehlt. — *trägt rein Nichts davon für seine Mühe*] ישא wie z. B. Ps. 24, 5. *was er fortführen* (mitnehmen) *könnte in seiner Hand*] So schon die Verss., die Punkt., welche den Optativ Hiph. schreibt, und nach ihrem Vorgange die Neuern, vgl. *Ew.* § 235 c. *Hitz.* will mit LXX *Symm.* שֶׁיֵּלֵךְ lesen, nur wird man nicht das Relativum auf עמלו beziehen und übersetzen dürfen: (für seine Mühe), *die durch seine Hand geht*, vielmehr geht das Relativum auf מאומה (nichts), *das mitginge in seiner Hand*. *Hitz.* wird zu seiner Auffassung dadurch veranlasst, dass er auch in ᵇ den seines Reichthums verlustig gegangenen Reichen zum Subj. macht, doch liegt dazu eine Nothwendigkeit nicht vor, das Subj. verallgemeinert sich, so dass von dem Reichen überhaupt hier prädicirt wird, auch dürfte sich schwerlich für die durch *Hitz.*'s Uebersetzung gewonnene Ausdrucksweise eine Analogie nachweisen lassen, jedenfalls gebraucht unser Dichter für diesen Gedanken andere Wendungen vgl. V. 15 u. oft. Zu 14ᵇ vgl. Ps. 49, 18. V. 15 wiederholt den Gedanken von V. 14 offenbar um des Verf.'s Urtheil וגם זה וגו׳, das man eigentlich vor V. 14 erwartete, nachzubringen. Die Frage am Schluss von V. 15

findet in לריוח schon ihre Beantwortung. V. 16 bringt eine Steigerung zu der eben V. 15 erwähnten רעה: nicht nur hat der Reiche umsonst gelebt, er hat auch viel unbezahlte Mühe, fristet (V. 16) ein armseliges Dasein voll Verdruss und Aerger und also kommt zum lucrum cessans auch noch damnum emergens hinzu. In 17[a] haben LXX *Hier.* וָאֵבֶל st. יֹאכֵל gelesen: *alle seine Tage gehen in Finsterniss und Trauer dahin*, so auch *Ew. Heiligst.*, während *Trg. Syr.* unsern Text bezeugen. Behält man ihn bei, so darf man keinesfalls כל ימיו zum Obj. von יאכל machen: *alle seine Tage zehrt er in Dunkelheit auf* (*Hitz.*), das ist eine dem Hebr. fremde Ausdrucksweise, die auch an Ij. 21, 13. 36, 11 keine Analogie hat, vielmehr muss כל ימיו Accus. temp. sein: *Auch isst er alle seine Tage in Finsterniss* d. h. er ist von Leid und Unglück heimgesucht. Diess אכל בחשך hat seine Analogie an ישב בחשך Mich. 7, 8, gut erinnert auch *Del.* an לחם אונים und לחם לחץ. Nach der jetzt vorliegenden Lesart von 16[b] setzt וְכָעַס das vorhergehende יאכל fort und וחליו וקצף muss Ausruf sein, vgl. Jes. 29, 16 etc. *Ew.* § 328 a: *er ärgert sich viel und o über sein Leid und Grollen!* Dabei ist freilich dieser Ausruf am Schluss befremdend, nicht minder auch das neben חליו völlig indeterminirte קצף. *Hitz.* wollte desshalb lesen: וְכַעַס הַרְבֵּה בְּחֳלְיוֹ, was noch abhängig ist von יאכל: *und* (schluckt) *viel Aerger in seinem Grimm*, aber dabei würde יאכל in [a] und [b] in völlig verschiedenem Sinn genommen. Am einfachsten wird die Schwierigkeit gehoben, wenn man das Suff. an חליו streicht, — wahrscheinlich ist es durch Einfluss des folgenden Waw entstanden, — und כעס als Nomen liest, dann würden die drei Substantiva כַּעַס, חֳלִי, קֶצֶף das בחשך fortsetzen, ähnlich *Ew. Böttch.* u. a., während *Del.* statt des Waw in חליו vielmehr לוֹ lesen will, so dass 16[b] ein selbständiger Satz wird. Für die Streichung des Waw lassen sich jedenfalls die alten Uebersetzungen geltend machen, von denen keine dasselbe ausdrückt. Das Wort unsers Dichters hat seine Parallele an 1 Tim. 6, 9 f., wo es von denen, die um jeden Preis reich werden wollen, schliesslich heisst: *ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς.* — V. 17—19. Reichthum macht nicht glücklich V. 9 ff.; und dass jener Reiche V. 12 nicht zum Genusse kam, war sein Unglück. Begründet hiemit ist der Satz des 17. V.: Genuss beglücke (vgl. C. 2, 24. 3, 22. 12, 1). Genuss des Reichthums aber zum Reichthume selbst noch hinzu zu verwilligen, ist eine besondere Gnade Gottes V. 18 (vgl. 3, 13). Hiemit macht das Ende des Cap. eine Wendung nach seinem Anfange hin; und die Folgerung V. 6[b]: darum fürchte du Gott, ist nahe gelegt. *was ich gut gefunden habe, was schön*] אשר טוב wird durch אשר יפה einfach wiederaufgenommen (vgl. Sach. 9, 17); die Punkt. aber wurden am zweiten Akkus. טוב irre, und setzen unverständig genug bei אֲנִי den R'bia. לאכול u. s. w. ist das eigentliche Subj. (vgl. Gen. 2, 18), aber nicht unmittelbar mit הנה verbunden. Noch einfacher wird die Construction, wenn wir אשר als Conjunct. nehmen: siehe da was ich als gut gesehen habe: dass es schön ist zu essen etc. Der folgenden Suffixe wegen (s. zu C. 4, 12) übersetze man: dass Einer esse u. s. w. *denn Das ist sein Theil*] Darauf.

auf Genuss in diesem Leben, nicht auf noch Anderweitiges, ist er angewiesen; woraus freilich nicht nothwendig folgt (s. V. 18), dass er „sein Theil“ auch davontragen darf. — V. 18 entspricht in seiner anakoluthischen Constr. genau 3, 13, vgl. zu d. St. גם gehört nicht zu כל האדם sondern zum ganzen Satz resp. zu dem den Inhalt der vorhergehenden verba wiederaufnehmenden זה. Zu השליטם *ermächtigen* vgl. Ps. 119, 133 (Dan. 2, 38. 48). Das Verleihen des Reichthums geht einleitend vorher, weil er um etwas zu geniessen es erst besitzen muss. *das ist eine Gabe Gottes*] Di tibi divitias dederunt artemque fruendi (Horat. ep. I, 4, 6). Der Verf. fühlt, was er sagt. Er meint: eine gute Gabe; kein Geschenk einer erzürnten Gottheit. Diess zeigt sich (V. 19) an der beseeligenden Wirkung, die sie auf ihren Empfänger ausübt. *Denn nicht viel wird er der Tage seines Lebens gedenken*] Wieviel ihrer er schon hinter sich habe; wie schnell das Leben fliehe (C. 6, 12): was nur den Genuss verkümmern würde. Er hat Besseres zu denken; vgl. übr. 1 Esdr. 3, 19 LXX. — Das zweite כי, wiederum *denn* oder *da*, ist subsumirt. — מענה übersetzen LXX περισπᾷ, denken also an eine Ableitung von ענה gebeugt sein, was aber keinen in den Zusammenhang passenden Sinn ergiebt, denn הענה wäre nur = beugen, demüthigen. Möglich wäre eine doppelte Auffassung: Entweder nimmt man das Hiph. im Sinn des Kal, was zweifellos möglich ist vgl. Ij. 35, 9 יזעיקו = יזעקו, schwerlich wird man jedoch dann erklären dürfen: Gott antwortet auf die Freude seines Herzens d. i. stimmt ihr bei (*Seb. Schmid. Ramb. Del.* u. A.), denn ענה findet sich in dieser Constr. mit ב nicht, vielmehr ist zu übersetzen: Gott antwortet mit der Freude seines Herzens d. i. er gewährt sie, das persönliche Obj. konnte füglich, weil aus dem Zusammenhange sich ergebend, fehlen. Wollte man die Verbindung von ענה mit ב in dem eben angegebenen Sinn, die freilich an Ps. 65, 6 keine Analogie hat, beanstanden, so könnte man בצדק לבו auch als Zustandsangabe ansehen. Die andere Möglichkeit ist die von *Hitz.* vertretene, er giebt dem מענה nicht Kal- sondern Hiphil-bedeutung und erklärt: er macht antworten = macht zu Diensten stehn (mit der Freude seines Herzens vgl. die Verbindung Hohel. 3, 11. Jer. 15, 16. Jes. 30, 29. — Ps. 21, 3). Das Obj. ist unbestimmt gelassen, weil es unbestimmt ist. Er schöpft Freude aus allem Möglichen (vgl. C. 2, 10); alle Dinge, welche, was ihn freuen kann, in oder an sich haben, müssen seinen Wunsch erhören, wie Hos. 2, 24. 23 durch Gottes Veranstaltung der Most den Jezreel. Nachdem Koh. wieder einmal bei seinem ceterum censeo angelangt, beginnt er von neuem, die Eitelkeiten des Reichthums darzulegen 6, 1 ff.

Der Fall kommt vor, dass Einem eine Fülle Glücksgüter gewährt, die Fähigkeit aber sie zu geniessen versagt wird; und Das ist ein Unglück, welches mit gar nichts ausgeglichen werden kann V. 1—6. Alle Arbeit des Menschen hat den Genuss zum Zweck, gleichwohl kommt es zu keiner Befriedigung; darin sind sich Weise und Thoren gleich, doch ist Erlangen besser als Verlangen V. 7—9.

VV. 1. 2. Es wird ein neues Uebel und zwar ein schweres an-

gekündigt, und dasselbe V. 2 namhaft gemacht. Die Eingangsworte 1ª wie C. 10, 5 vgl. 5, 12. *schwer lastet es auf dem Menschen*] Nämlich den wenigen, welche es trifft. Zum Ausdrucke C. 8, 6. — C. 2, 17. 21. *und nicht entbehrt er für seine Seele irgend etwas, das* ff.] So dass es also nur von ihm abhienge, es ihr auch zu Gute kommen zu lassen (Ps. 49, 19. Luc. 12, 19). Zum Gebrauche von מן im partitiven Sinn vgl. Gen. 6, 2. 7, 22 etc. *Ew.* § 278 c. Die Uebers.: *und nicht giebt es Fehlendes seiner Seele* d. h. und nichts fehlt seiner Seele (*Vulg.* u. A.) ist schon darum unmöglich, weil איננו diese Bedeutung nicht hat, auch Gen. 39, 9 beweist nicht diese Möglichkeit. *denn ein fremder Mann geniesst es*] will schwerlich sagen, dass erst der Erbe in den Genuss von all diesen Gütern kommt, denn 5, 13 war ja dies, dass die Güter dem Erben verloren gehen, als הבל beklagt, wie kann er also das dort Gewünschte aber nicht Erlangte hier unter denselben Gesichtspunkt stellen? Es muss demnach נכרי irgend einen zum Genuss eigentlich nicht berechtigten Fremden bezeichnen. — V. 3 zeigt nun der Dichter, dass ein Leben, und wäre es noch so lang, ohoe Genuss doch schlechter ist als gar nicht gelebt zu haben. *hundert*] Nämlich Kinder oder Söhne (vgl. 1 Sam. 2, 5 mit Jer. 15, 9. Gen. 5, 4). *und zahlreich sind die Tage seiner Jahre*] Eig.: und viel ist, was sind u. s. w. Wäre אשר (שֶׁ) hier *dass*, so müsste רַבִּים gesagt sein; nun aber ist רב sogar Verbum. Gemeint ist die Summe von Tageo, in welchen seioe Jahre, diese alle zusammengefasst, bestehn (Ps. 90, 10). Der Verf. will nicht etwa eine kürzere Jahresrechnung, die es nicht gab, ausschliessen; sondern wesentlich sagt der Satz das Gleiche aus, wie das vorhergehende Vgl. Dennoch dürfte Letzteres, und obgleich Kohelet C. 11, 8 שָׁנִים הַרְבֵּה schreibt (vgl. Neh. 9, 30), oicht bloss verdeutlichende Glosse sein. Steigerung durch Häufung des Ausdruckes bezweckeud, briogt der Verf. auch noch die Tage vor, bei welchen es sich um eine viel grössere Zahl handelt, welche die Einbildungskraft auch stärker treffeo muss. Beachtenswerth ist die Lesart des *Targ.*, das רב שיהיה übersetzt: ובסלטנותא ורבנותא הוא די יהון יומי חייוהי, natürlich wäre ימי שניו Accus. temp. und zur Constr. wäre zu vergleichen *Ew.* § 362 b, dadurch wäre die Tautologie mit dem vorhergebenden Satz gehoben. Mit ונפשו folgt die Kehrseite: wenn *seine Seele sich nicht sättigt von dem Guten* d. i. all den Glücksgütern die er besitzt, vgl. zu מן Ps. 104, 13 *und auch ein Begräbniss ihm nicht zu Theil ward* d. h. uicht nothwendig: überhaupt kein Begräbniss sondern kein für eioen Menschen sich ziemendes vgl. Jer. 22, 19. Darin liegt durchaus keioe zweckwidrige Schwächung des Gedankens (*Hitz.*), sondern beide hier hervorgehobenen Momente passen trefflich zusammen. Das Glück des Lebens kann ein Mensch im Genuss fioden; ist ihm dieser versagt, kann er wenigstens um des Nachruhms, des guten Gedächtnisses willen zu leben wünschen, fehlt ihm auch das und zwar so sehr, dass ihm selbst das ehrliche Begräbniss verweigert wird, so bleibt in der That für Koh. kein anderes Urtheil als das: besser als ein solcher ist die Fehlgeburt vgl. Ij. 3, 16. Es liegt demoach gar kein Grund vor, mit

Hitz. die Worte וגם קבורה לא היתה לו zu streichen. VV. 4. 5 begründen dies Urtheil. *kommt in Nichtigkeit*] Weil leblos und also für nichts und wieder nichts. Sofort wird sie in der Stille beiseite geschafft; und man spricht nicht weiter von ihr. שמו] ist nicht geradezu = זכרו (*Hitz.*), sondern offenbar soll dadurch der Gedanke ausgedrückt werden, dass sie namenlos bleibt: ihr Name, den sie, wenn sie eben nicht Fehlgeburt gewesen wäre, bekommen hätte, ist mit Dunkel bedeckt. Beide, jenem Manne (V. 2) und der Fehlgeburt, meint Koh., hafte Nichtigkeit an. Dieser jedoch nur einen Moment, Jenem sein Leben lang; und besser sei es, gar nicht leben, als leben, ohne den Zweck des Lebens zu erreichen. — V. 5. Fortsetzung. Für V. 3b ist V. 4 ein Satz des Grundes begonnen worden, der aber erst durch die Folgerung V. 5b zum Abschlusse kommt und seine Wahrheit findet. V. 5b fährt er im Exponiren des Unterschiedes fort. *Sie hat auch die Sonne nicht gesehn und nicht gekannt*] Dieses Sehen ist eine Sensation, welche afficirt, spannt, in alle Wege die Ruhe ausschliesst. *Ruhe hat sie vor ihm voraus*] Ruhe, dem Orientalen so erwünscht. Für das comparative מִן, so gebraucht, dass die Sache nur dem Einen zukomme, und darin eben der Unterschied bestehe s. 1 Sam. 24, 18. Ps. 52, 5. Hab. 2, 16 ff. — V. 6. Fortsetzung. Der Satz bleibt wahr, auch wenn in die Wagschale jenes Mannes noch viel Mehr geworfen würde; selbst wenn er, statt ein „hohes Alter", wie es etwa vorkommt, zu erreichen, ein Jahrtausend zweimal durchlebt. Es könnte scheinen, als wäre so langes Leben ein gutes Aequivalent; das Leben ist ja doch besser, als der Tod (C. 9, 4. 11, 7). Ja, wenn nicht doch alle das gleiche Schicksal erwartete, nämlich die Scheol, darum hat nur dann das längste Leben vor dem kürzesten etwas voraus, wenn es hier mit Genuss verbunden ist. Die 2. VH. bildet den Nachsatz, einzuleiten etwa durch: so sage ich, oder: so frage ich dagegen. — V. 7—9. Obgleich alle Arbeit im Dienste des Selbsterhaltungstriebes steht und den Genuss zum Ziele hat, wird die Seele gleichwohl nicht satt und zwar gilt das vom Weisen wie Thoren, vom Armen wie Reichen, dennoch ist der gegenwärtige Genuss besser als der zukünftige, der erst noch zu erstreben ist. Die Verse gehören als Anhang zu den vorhergehenden, sprachen diese vom Reichen, der nicht zum Genuss kommt, so handeln die unsern von dem Besitzlosen, der zwar geniesst aber doch nicht zur Sättigung gelangt, so dass in gewissem Sinn das Nichtgeniessen das Schicksal aller ist. *für seinen Mund*] Das Geniessen besteht hauptsächlich in Essen und Trinken (C. 2, 24. 3, 13. 5, 17. 8, 15). Der Satz ist affirmat. nicht jussivisch zu fassen, in diesem Fall könnte ein verbum nicht entbehrt werden, denn in Jes. 8, 13 empfängt der Satz והוא מוראכם seine Farbe durch das vorhergehende Juss. und in Hohel. 2, 6 liegt eine einfache Aussage vor. Zu וגם vgl. 3, 13. פה und נפש stehen nicht einander gegenüber als Repräsentanten des rein sinnlichen und darum vergänglichen Genusses und der Freuden tieferer, geistigerer und darum bleibenderer Art (*Zöckl.*), vielmehr kommt die Seele hier wie oft als Sitz des Begehrungsvermögens in Betracht, *Del.* erinnert an נפש הרעה Chullin IV, 7

ein Appetit, welcher nicht wählerisch ist sondern vorlieb nimmt. V. 8 dient nun offenbar dazu 7^b zu begründen. ***der da weiss zu wandeln angesichts der Lebendigen***] Als Partic. bedarf יודע des Art. nicht. Es ist, wie an sich und auch aus den Parallelen erhellt (s. zu 4, 17), mit לְהלך נגד' enge zu verbinden. ***Ew.*** nimmt יודע absolut und übersetzt: ***welchen Vorzug hat denn der Weise vor dem Thoren, der verständige Dulder, dass er vor den Lebenden wandele?*** er findet darin den Sinn: der weise, verständige Dulder oder Fromme hat dadurch einen Vorzug, der ihm das Leben (das Wandeln vor den Lebenden) erträglich macht, dass er nicht die zerstörende Gier so wallen lässt, sondern sich begnügt das Licht, das Leben im ruhigen Anschauen zu geniessen; aber wäre das wirklich der Sinn, so hätte er so durch diese Frage nicht ausgedrückt werden können, nach den analogen Fragen in unserm Buch hat sie negativen Sinn, endlich ist auch die Auseinanderreissung von יודע und לְהלך sehr unwahrscheinlich. Die hier sich findende Formel הלך נגד החיים hat nun aber nicht den Sinn: ruhig dahin leben (***Ew. Kamph.*** u. A.), sondern wie schon ***Elst.*** angenommen ist jener יודע וגו' einer der die rechte Lebensführung versteht. Der Vers kann nicht zu V. 7 in gewissem Gegensatz stehen (***Elst. Kamph.*** u. A.), denn כי heisst weder 1 Sam. 28, 13 noch Jes. 2, 6. Ps. 22, 10. 141, 8 „doch“, vielmehr muss V. 8, wie schon gesagt, 7^b begründen: Wenn auch der Weise die Begier zu beherrschen und der Arme, der die rechte Lebensführung versteht, sie zu verbergen weiss, dennoch haben sie keinen Vorzug vor dem Thoren, der seiner Begierde sich hingiebt, bei jenen wie bei diesem bleibt wahr, was 7^b gesagt. Aber so richtig das auch ist, das bleibt doch auch wahr: erlangen ist besser als verlangen, gegenwärtiger Genuss vorzuziehen einem erst zu erstrebenden V. 9. ***als das Wallen der Begier***] הלך hier ist parallel seinem Gebrauche als Hülfszeitwort (z. B. Gen. 26, 13) und aus dem Gegensatze הֵשִׁיב נֶפֶשׁ zu erklären. Es bedeutet hier nicht *zu Grunde gehn;* nicht vom Einschrumpfen des Magens, sondern vom steigenden Drange ungestillten Verlangens ist die Rede. Hiernach bestimmt sich der Sinn von מראה עינים. Es ist nicht das Sehen des Lichtes (vgl. C. 11, 7); auch nicht das blosse anseln Dürfen aber nicht zugreifen; vielmehr das gegenwärtig haben, in seiner Hand haben des Gegenstandes = תַּאֲוָה בָאָה Spr. 13, 12. Es ist überhaupt nach Massgabe von Ps. 35, 21. 25 zu erklären. Auch diese Unersättlichkeit der Seele, dies fortdauernde Wallen der Begier ist eine Eitelkeit des Lebens.

6, 10—7, 29.

Zum dritten Mal vgl. 1, 3. 3, 9 kehrt hier die Frage wieder: was doch dem Menschen gut sei. Als Antwort erscheint zunächst eine Reihe von Sprüchen, von denen 7, 1—7 hauptsächlich im Gegensatz zum Leichtsinn den rechten Ernst, 7, 8—14 im Gegensatz zum Murren, Geduld und Gelassenheit und 7, 15—22 im Gegensatz zu allem Ueber-

maass das rechte Maass empfehlen. Der Schluss des Cap. VV. 23—29 weist endlich darauf hin, wie Koh. das alles erprobt habe, wie er aber in seinem Streben nach Weisheit nichts gefährlicher gefunden habe als das Weib und ihre Schlingen, überhaupt hat sich ihm ergeben, dass Gott die Menschen zwar grade geschaffen habe, sie aber viele Künste suchen.

V. 10 beginnt mit dem Gedanken der Vorherbestimmung alles Geschehenden sowie dem der Ohnmacht des Menschen dem Allmächtigen gegenüber; vgl. 3, 1 ff. *Was geschieht*, *längst ist sein Name genannt*] ist nicht identisch mit dem 1, 9 ff. hervorgehobenen Kreislauf alles dessen, was geschieht, sondern der Satz will darauf hinweisen, wie von allem, was geschieht, längst bestimmt ist, wie es in die Erscheinung treten soll. Der folgende Satz kann nun nicht heissen: *bekannt ist*, *dass es der Mensch* (*Ew.*), oder: *dass er ein Mensch ist* (*Knob.*). Wer wäre der Er? Es existirte und existirt ausser dem Menschen noch vieles Andere; aber auch schwerlich: *bekannt ist*, *dass — ein Mensch er* = wenn einer ein Mensch ist, *so vermag er nicht* ff. (*Hitz.*), denn אדם הוא kann hier kein Zwischensatz sein, höchstens könnte man erklären: *es ist bekannt*, *dass er ein Mensch ist und* (als solcher) *nicht vermag* ff., aber auch hier wäre das „er“ ohne Beziehung und wozu diese Weitschweifigkeit des Ausdrucks für den einfachen Satz: der Mensch vermag nicht zu rechten mit dem der stärker ist als er? Dazu kommt, dass durch das parallele נקרא שמו offenbar eine andere Auffassung des נודע näher gelegt ist, es nämlich als diesem נקרא שמו parallel durch: *es ist gewusst* zu übersetzen und אשר steht nach diesem Verbum im Sinn von: id quod vgl. Dan. 8, 19, so dass demnach zu übersetzen ist: *es ist gewusst* d. i. bestimmt, *was ein Mensch ist* d. h. wie *Del.* erklärt: das ganze Sein eines Menschen, sei es dieser sei es jener, ist vorhergewusst. Desshalb kann der Mensch auch an seinem Geschick, an seinem ganzen Sein und Haben nichts ändern, kann sich nicht auflehnen gegen den, *welcher der Stärkere, denn er*] Nicht: denn wir. Das K'tib lies nicht הִתְקִיף, welches Hiphil zwar in der Targumsprache aber nicht im biblischen Hebräisch vorkommt, sondern הַתַּקִּיף. Mit Unrecht nahm man am Artikel Anstoss (s. C. 10, 3. 20). Die Meinung ist ja nicht: ein Mensch könne mit einem stärkern (Menschen z. B.) nicht kämpfen, sondern: Der Mensch nicht mit der bestimmten Person, welche die Menschen an Stärke übertrifft, d. i. Gott. *Knobel* u. A. haben die VV. 10—12 in dem Sinn mit V. 9 verbinden wollen, dass hier die Gründe folgen, wesshalb Kohelet das eifrige Streben des Habsüchtigen nichtig nennt: es ist darum nichtig, weil er das Gewünschte nicht erreicht, denn alle Dinge kommen nach einem festen Kreislauf zur Erscheinung. Aber weder wird hier V. 10 irgendwie darauf hingewiesen, dass V. 10 im Causalverhältniss zu V. 10 steht, obgleich der Verf. doch sonst nicht versäumt durch כי etc. das logische Verhältniss der Sätze zu einander anzudeuten, noch ist es überhaupt seine Art, ein derartiges Urtheil, wie es der Schluss von V. 9 bietet, nachher zu begründen, vielmehr schliesst ein derartiger Satz sonst eine ganze Beweiskette ab, hat also

seine Begründung vor sich, noch auch ist der Gedanke von V. 10 von *Knobel* u. A. richtig gefasst. Es wird daher richtiger sein mit V. 10 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. — V. 11 kann דברים „Worte" wie „Dinge" sein, das letztere ziehen *Hengst. Ginsb. Zöckl.* u. A. vor: das menschliche Leben ist überreich an Besitzthümern, Glückswechseln u. s. f., welche das Gefühl der Eitelkeit und Hinfälligkeit dieses irdischen Daseins in uns verstärken und zeigen, dass wir unbedingt abhängig sind von einer höhern Macht. Aber der Zusammenhang mit dem vorhergehenden V., der auf die Unmöglichkeit des Rechtens wies, spricht doch wohl dafür, mit den meisten דברים als „Worte" zu nehmen, der V. begründet, warum der Mensch derartiges nicht unternehmen soll, er würde damit nur die Fülle der schon vorhandenen Eitelkeiten vermehren, bei denen doch für den Menschen nichts herauskommt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Dichter damit auf das Schulgezänk seiner Tage anspielt, namentlich das zwischen Sadducäern und Pharisäern über das Verhältniss von menschlicher Freiheit und Nothwendigkeit, wovon Jos. ant. XIII, 5. 9. bell. jud. II, 8. 14 erzählt, die ersteren betonten in einseitiger Weise die menschliche Freiheit, so dass sie die göttliche Vorherbestimmung und Mitbestimmung ausschlossen, diese nahmen ein Ineinandergreifen von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit an. V. 12 begründet den Schluss von V. 11: Solch Rechten und Grübeln ist für den Menschen ohne Gewinn, denn was für ihn gut ist, weiss er doch nicht, dazu müsste er ja einen Einblick in die Zukunft haben, die ihm verschlossen ist. *die gezählten Tage seines flüchtigen Lebens*] Zu מספר (vgl. C. 5, 17) ist nicht ב zu ergänzen, sondern es ist Akkus. des Maasses, der Dauer. Weil ימי durch einen complicirten Genitiv von יעשם כצל getrennt ist, wird diesem relativ zu denkenden Satze die Cop. vorausgeschickt. *die er vollbringt, wie ein Schatten*] Natürlich nicht: wie einen Schatten (vgl. C. 8, 13. Ij. 14, 2), trotz Stellen wie 1 Chr. 29, 15. Ps. 144, 4 ff. אשר מי יגיד] Nicht: *so dass* u. s. w. vgl. Gen. 13, 16. Nämlich nach der Supposition des Verf. dürfte eben Künftiges, was die Zeit nach des Individuums Tode bringt, ihm gut sein; und da müsste mit *so dass* der Satz also lauten: wer weiss, was nach dem Menschen sein wird, so dass er kraft solches Wissens ihm sagen könnte, was ihm gut sei u. s. w. אשר ist ganz ebenso zu betrachten, wie das vorige כי (vgl. zu 4, 9); [b] ist begründend für [a]: Niemand weiss, was dem Menschen gut ist, denn Keiner kann ihm kund thun, was nach ihm sein wird. Wenn Einer übr. weiss, was ihm gut wäre, so ist damit noch nicht gesagt, dass er es auch erreichen könne. אחריו] Unrichtig verstehen *Zöckl.* u. A. das von der Zeit nach seinem gegenwärtigen Zustande, es ist hier wie immer in unserm Buch die Zeit nach seinem Tode gemeint vgl. 3, 22. 7, 14.

Aber so gewiss Niemand dem Menschen sagen kann, was ihm gut ist, weil Niemand in die Zukunft schauen kann, dennoch bleibt die Weisheitsbethätigung ein Gut, insofern sie den Menschen wenigstens davor bewahrt, die Eitelkeiten des Lebens zu mehren. Daher lässt Koh. C. 7 eine Reihe von Lebensregeln folgen, in denen die Weisheit

zum Ausdruck kommt. Die ersten zehn Verse beginnen sämmtlich mit טוב und sind gewissermassen der Wiederhall jener Frage 6, 12 מה טוב לאדם, sie geben, soweit das möglich ist, eine Antwort. Deutlich zerfällt übrigens das Cap. in vier ungefähr gleich grosse Abschnitte, nur der dritte ist um einen Vers länger als die übrigen.

V. 1—7 empfehlen im Wesentlichen im Gegensatz zum Leichtsinn den rechten Lebensernst. Der Satz C. 6, 3b erhält hier V. 1 sein Corollar; indem allerdings, wenn ein genussreiches Leben ebenfalls keinen Werth hat, der Austritt aus demselben dem Eintritte vorzuziehn ist. *Besser ein guter Name als gutes Oel*] Das will uns der Verf. nicht lehren; der Gedanke ist dem Folgenden untergeordnet (zu C. 5, 2), den Koh. durch Versippung mit einer in ihrer (hebr.) Fassung noch mehr einleuchtenden Wahrheit näher legen will. Der Satz ist ein Sprichwort; die Aehnlichkeit der beiden Hauptwörter führt sie auch Hohel. 1, 3 zusammen, und lässt sie z. B. Ps. 45, 8. Jer. 33, 9 die nämliche Verbindung eingehn. Uebr. kann das erste טוב nicht etwa Appos. sein, so dass מן wie C. 4, 17 zu erklären stände. שם allein steht im Sprachgebrauche auch für *guter Name*, vgl. Spr. 22, 1. Ij. 30, 8. Zum Ausdrucke vgl. 1 Kön. 1, 47; übersetzen lässt sich etwa: *besser gut Gerücht als Wohlgeruch.* — Ueber das Suff. in הולדו s. zu C. 4, 12. — V. 2. Ein verwandter Gedanke, aus derselben düstern Stimmung entspringend, welche den 1. V. eingegeben hat. *in ein Trauerhaus*] Es ist Trauer wegen eines Todesfalles gemeint. Darauf weist der Zusammenhang mit V. 1 hin, und es erhellt aus den Worten: *sintemal Jenes das Ende* u. s. w. הוא] Nicht die Trauer, sondern die Thatsache, dass das Haus ein Trauerhaus wird. Also für הִיא, nämlich wegen Attraktion durch סוף. Die Trauer dauerte 7 Tage (Sir. 22, 10); so lange also wirkte der Todte noch nach. Dieser Satz des Grundes bedarf übr. nicht erst der Ergänzung durch b, als wenn nämlich das Trauerhaus und der Gang dahin durch die ernsthafte Reflexion, zu welcher sie Gelegenheit geben, erst ihren Werth erhielten. Vielmehr das ein Ende Nehmen, das Sterben ist ja etwas Wünschenswerthes (V. 1); und wenn Einem selber die Freude zu sterben (Ij. 3, 22) noch nicht wird, so kann man doch an der Anschauung des Schicksals, das unser noch harrt, sich zum voraus erlaben. In b wird ein zweiter Grund hinzugefügt, nicht aus dem Gefühle Kohelets, sondern aus seiner Beobachtung. Er selbst würde aus dem erstern Grunde ins Trauerhaus gehn; die Menschen aber, wie sie im Allgemeinen sind, werden durch den Todesfall zu ernstem, trüben Nachdenken gestimmt, was ihnen ganz heilsam ist. — V. 3. Fortsetzung von V. 2 her; solches Beherzigen bringt כעס mit sich. *Bei traurigem Gesicht ist das Herz wohl*] Im Grundtexte bei dem scharfen Gegensatze von ירע und ייטב ein förmliches Oxymoron. Unrichtig verstehen *Herzf. Knob.* u. A. ייטב לב im ethischen Sinn, das ist gegen den stehenden Sprachgebrauch des A. T.'s, nachdem an die Heiterkeit, das Wohlgemuthsein des Herzens zu denken ist, vgl. 11, 9. 9, 7. Jud. 19, 6. 9. 1 Kön. 21, 7. Ruth. 3, 7, wie andererseits רע פנים die Traurigkeit des Antlitzes ist vgl. Gen. 40, 7. Neh. 2, 2. Der Gedanke ist offenbar der, dass

dem Menschen mit traurigem Antlitze oft wohler zu Muthe sein kann als dem mit lachendem Munde, denn äussere Fröhlichkeit dient nur zu oft dazu, die innere Unbefriedigtheit zu verbergen, während die Trauer oft eine wohlthuende Wirkung auf das Gemüth des Menschen ausübt, indem sie ihn gesammelter und ruhiger, für alles wahrhaft Befriedigende empfänglicher macht. Mit Unrecht hat *Hitz.* לב vom Sitz der Intelligenz verstehen wollen, zu dieser Einschränkung liegt in den Stellen Spr. 15, 13. Neh. 2, 2 kein Grund vor, die Gesichtspunkte, von denen die Verf. jener Stellen und andererseits Koh. ausgehen, sind eben verschiedene, haben wir doch selbst innerhalb unsers Buches mehrere Sprüche, die dem Wortlaut nach sich aufheben, in der That aber völlig richtige und keineswegs sich negirende Beobachtungen enthalten, nur durch den verschiedenen Gesichtspunkt, von dem Koh. sich leiten liess, haben sie diese eigenthümliche Form erhalten. Es wird demnach dabei bleiben, dass bei ייטב לב auch hier an „heitere, aber dem Menschen als religiös-sittlichem Wesen wohlthuende Empfindung" zu denken ist. Weil aber die Trauer auf den Menschen einen derartigen Einfluss ausübt, begreift es sich leicht, was V. 4 sagt: *das Herz der Weisen ist im Trauerhause, aber das Herz der Thoren im Freudenhause* und wohin sein Sinn steht, dort wird er auch anzutreffen sein. — Während die Sprüche bis hieher mit den in Cap. 6 ausgeführten Gedanken in einem gewissen Zusammenhange standen, verlässt der Verf. nun diesen Gedankenkreis und zeichnet in den folgenden VV. weiter das Verhältniss der Weisen und Thoren zu einander und zwar so, dass er sich immer innerhalb des oben angegebenen Hauptgedankens dieser VV. 1—7 hält. In V. 5 sollte man eigentlich im zweiten Gliede מִשְּׁמֹעַ erwarten, statt dessen ist מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ eingetreten, weil die Handlung des Hörens auf zwei Subjecte vertheilt gedacht ist (*Del.*). — V. 6. Begründung. Zu gleichen Theilen, wie es scheint, durch סיר und durch כסילים wird der Verf. auf כַּסִּירִים *wie Dornen* geführt, welche sofort סיר *den Topf* nach sich ziehn. Gut giebt *Knob.* V. 6 die Paronomasie von הסירים und הסיר so wieder: *denn wie das Geräusch der Nessel unter dem Kessel also das Lachen der Thoren.* Bei der Seltenheit des Brennmaterials wurden auch Dornen zur Feuerung benutzt (Ps. 58, 10. 120, 4). Sie brennen mit grossem Geräusche schnell hinweg (Ps. 118, 12). Nicht das Brennen aber, sondern eben das Knistern steht hier in Vergleichung; und mit der Kürze des Lachens der Thoren stände nach Analogie von Ij. 20, 5 ein ganz anderer Satz zu begründen. Vielmehr schnell verbrennend entwickeln sie kein dauerndes, wirksames Feuer, an dem man z. B. das Fleisch im Topfe gar machen könnte; im Gegensatze zu anderem Holze, das nicht so arg knattert, aber besser heizt. Also es steckt nicht viel dahinter; da ist viel Geschrei und wenig Wolle: eine Vergleichung ähnlichen Sinnes wie jene Spr. 28, 3 und im Geschmacke, welchem (Silv. de Sacy chr. Ar. I, 175 s. den comm.) ein briefliches Wort wie das Knarren einer Thüre vorkam. Die Frage nach der Anknüpfung von V. 7 an die vorhergehenden Verse ist bei dem vorliegenden Text kaum zu beantworten. Unmöglich kann V. 7 Begründung

von 6b und dieser Halbvers selbst Gegenrede wider die Behauptung V. 5 sein (*Hitz.*). Ebensowenig kann חכם den bezeichnen, der weise sein sollte oder könnte und so V. 7 den Grund angeben, warum das Glück des Thoren so kurz ist, erst gehe die mens sana verloren, darnach folge das Verderben (*Heng.*) *Knob.* und ähnlich *Ew.* sahen in V. 7 die Begründung für den in den vorhergehenden Versen enthaltenen Gedanken, dass es besser sei sich zu den Weisen als zu den Thoren zu halten, denn bei den Letzteren werde der gute Mensch zur Schlechtigkeit verführt, indem er die Mittel zum Schwelgen auf unrechtmässige Art sich erwerben lernt. Aber damit ist die Schwierigkeit mehr verdeckt als gehoben, denn mag man כי als Begründung des vorhergehenden V. 6 resp. 5 ansehen oder es im steigernden Sinn unseres „ja, ja freilich" fassen (*Zöckl.*), immer wird man gegen diese Ansicht mit *Del.* geltend machen können, dass vorher nicht von der Eitelkeit der Thoren überhaupt resp. ihrem gottlosen Treiben die Rede war sondern von ihrer alles sittlichen Ernstes baaren Gesinnung resp. ihrem inhaltsleeren Gelächter. *Ginsburg* endlich sieht V. 6. 7 als coordinirt an und zwar so, dass V. 6 die Begründung von 5b und V. 7 die von 5a enthält. Um diesen Satz zu begründen, dass es gut sei des Weisen Zurechtweisung zu hören, erinnere der Dichter hier V. 7 daran, wie Bestechung den Weisen zu Grunde richte, darum thue ein solcher der Bestechung zugänglicher gut, sich vom Weisen zurechtweisen zu lassen. Aber auch diese Ansicht ist unmöglich haltbar, in diesem Falle hätte man jedenfalls, um vor Missverständnissen bewahrt zu sein, erwarten müssen, dass der V. 7 beispielsweise angeführte der Bestechung zugängliche, der alle Ursache hat sich zurechtweisen zu lassen, nicht mit demselben Namen bezeichnet werde wie der, der ihn wieder auf den rechten Weg bringen soll. Weil so die verschiedensten Versuche einer Verbindung von V. 7 mit den vorhergehenden Versen als gescheitert anzusehen sind, sich auch kaum eine neue ungezwungene Verbindung ergiebt, hat *Del.* die beachtenswerthe Vermuthung aufgestellt, dass vor V. 7 ein mit טוב beginnender Zweizeiler ausgefallen ist, zu dem V. 7 die Begründung giebt wie V. 6 zu dem mit טוב beginnenden V. 5. Er vermuthet folgenden Text: טֹוב מְעַט בִּצְדָקָה מֵרֹב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט כִּי הָעֹשֶׁק וגו׳, wozu Ps. 37, 16. Spr. 16, 8 zu vergleichen ist. Es handelt sich danach hier um die Pflichten eines Richters wie der Obrigkeit überhaupt, so dass also מַתָּנָה = שֹׁחַד Spr. 15, 27 und עֹשֶׁק die von dem Gewalthaber ausgehende Erpressung ist, beide entsprechen sich, daher ist die Conj. עֹשֶׁק st. עֹשֶׁר, wie *Ew.* einst vermuthete, unnöthig. Diese Vermuthung von *Del.* wird sich freilich bei dem Mangel aller alten Zeugen nicht zur Gewissheit erheben lassen, ist aber immerhin höchst beachtenswerth. Zu את־לב vgl. *Ew.* § 227 d. *Ges.* § 117, 2. — V. 8—14. Eine Reihe von Ermahnungen, die hauptsächlich Geduld und Gelassenheit empfehlen. V. 8a ist weder inhaltlich mit 1b identisch noch hat man ihn mit 8b zu verbinden, um ein rechtes Verständniss zu gewinnen (*Hitz.*), vielmehr hat der Halbvers an sich guten Sinn: erst am Ende einer Sache erkennen wir, ob sie zu einem gedeihlichen Ziele geführt hat. Freilich ruhig das

Ende einer Sache abzuwarten, dazu gehört Geduld, darum fügt 8[b] hinzu: *besser ist ein Langmüthiger, als ein Hochmüthiger.* *Hitz.* wollte ארך אפים und גבה רוח als Abstracta nehmen, das letztere etwa als ein Inf. wie שְׁפַל Spr. 16, 19, aber es liegt kein Grund vor גְּבַהּ hier anders als Spr. 16, 5 und an andern Stellen, wo es sicher stat. constr. von גָּבֹהַּ ist, zu fassen, dementsprechend ist daher auch אֶרֶךְ stat. constr. von אָרֵךְ wie כֶּבֶד von כָּבֵד Jes. 1, 4. Gerade vom Hochmüthigen ist die Rede, weil er in seinem Dünkel meint, es müsse alles nach seinem Willen geschehen und wo er Hindernisse findet, wird er schnell unmuthig, ist mit vorschnellem Urtheil bei der Hand u. s. f. Vor diesem Hochmuth und seinen Aeusserungen warnt V. 9: *Uebereile dich nicht in deinem Geist, unmuthig zu werden, denn Unmuth wohnt in der Thoren Brust.* Durch den Zusammenhang ist klar, dass כעס hier andere Bedeutung empfängt als oben V. 3, desshalb kann auch von einem Gegensatz der beiden Verse zu einander keine Rede sein. — In V. 10[a] wird eine Aeusserung solches Unmuthes angeführt, und damit V. 9[a] erörtert. Die 2. Hälfte läuft der 2. dort parallel. *denn nicht mit Weisheit fragst du nach Dem*] Eig. von Weisheit her (Ps. 28, 7); die Frage geht nicht hervor aus der Weisheit, weil ja der weise Beobachter erkennt, dass jede Zeit ihre Licht- und Schattenseiten hat und dass Gott heute wie ehedem der Welt seine Wohlthaten spendet. — Dieser Satz des Grundes wird VV. 11. 12 selbst weiter begründet. Weise wäre solches Fragen nicht; man soll aber weise sein; denn *Weisheit ist so gut wie Vermögen*] Wegen עִם s. C. 2, 16. Richtig schon *Seb. Schmidt;* falsch LXX, *Vulg. Targ.* u. s. w.: Weisheit mit Vermögen. Der Verf. kann nicht meinen, dass die Weisheit nicht allein schon ein Gut sei; auch fügt sich letztere Auffassung weder zu V. 10, noch zu V. 12 in den Zusammenhang. *Del.* bestreitet freilich die Möglichkeit unserer Auffassung, aber die Gründe sind nicht stichhaltig, weder musste der Dichter schreiben: „Weisheit ist besser als Vermögen“ — der Verf. giebt im Wesentlichen diesen Gedanken, aber in anderer Form, indem er nämlich zu dem in [a] abgegebenen Urtheil in [b] eine Correctur beifügt — noch beweist die aus Aboth II, 2 beigebrachte Stelle etwas für die Nothwendigkeit, auch hier עִם durch „mit“ zu übersetzen. Dass 11[a] heissen kann: „ein Gut ist Weisheit mit Vermögen“ wird Niemand leugnen, nur das wird behauptet, dass neben dieser Auffassung jene vorher vertretene möglich und hier mit Rücksicht auf V. 12 nothwendig ist, denn der Satz: *Schatten gewährt die Weisheit, Schatten gewährt das Geld* setzt voraus, dass von jedem der beiden Subjecte nicht aber von der mit Besitz verbundenen Weisheit etwas in V. 11 ausgesagt ist. Umsonst bestreitet auch *Del.* die sprachliche Möglichkeit עִם im Sinn von *gleichwie* zu nehmen, 2, 16 (namentlich 16[a]) sowie Stellen wie Ij. 9, 26. 37, 18. 40, 15 dürften diese Auffassung hinreichend rechtfertigen, vgl. *Ew.* § 217 h. Für יֹתֵר in 11[b] bestreitet *Hitz.* mit Unrecht die Bedeutung: „Vortheil“, „Vorzug“, er will ihm wie 2, 15 die Bedeutung „mehr“ geben. Wie man es auch fasst, ob in jener ersten oder dieser letzten Bedeutung, der Sinn von 11[b] kann nicht zweifelhaft sein, er will offenbar sagen,

dass Weisheit dem Menschen noch besser sei als Besitz, dass sie vor diesem einen Vorzug verdiene. Dass dieser Gedanke vom Verf. beabsichtigt ist, beweist V. 12, welcher die Begründung zu V. 11 giebt. Jenes טובה עם wird V. 12 dadurch veranschaulicht, dass Weisheit und Vermögen sich coordinirt dasselbe Präd. erhalten: *Schatten ist die Weisheit* ff.] Richtig bemerkt *Knob.*, Schatten sei im heissen Orient Bild des Schutzes mit dem Nebenbegriff des Angenehmen; vgl. Jes. 30, 2. 3. (32, 2) Num. 14, 9. Klagl. 4, 20. בְּ ist בְּ essent., hier wie V. 14 Ij. 23, 13. Gen. 49, 24 an seiner rechten Stelle stehend vor dem Präd. Möglich und vielleicht vorzuziehen ist die jedenfalls einfachere Auffassung von *Del.*: in Schatten ist die Weisheit, in Schatten ist das Geld, d. h. das eine wie das andere gewährt dem Menschen, der es besitzt, Schutz. — In [a] wären also Beide einander gleichgestellt: sie schirmen (vor Mancherlei), womit nicht gesagt ist, dass sie vor Allem und Jedem beschützen. Nun giebt [b] (parallel mit V. 11[b]) an, warum die Weisheit besser sei. *ein Vorzug der Einsicht ist:*] Was die Einsicht vor dem Gelde voraus hat, ist u. s. w. Subj. zum Präd. ist eben der folg. Satz; und דעת == חכמה (C. 1, 16. 18) ist nur der Abwechselung wegen gesetzt. *erhält das Leben ihrem Besitzer*] Es ist von derjenigen Weisheit die Rede, deren Gegentheil die Frage V. 10 thut; also von solcher, die nicht über den Druck der Gegenwart murrt, sondern (vgl. V. 13. 14) sich in das Bestehende fügt. Jene Unzufriedenen (V. 10), meint der Verf., יָמוּתוּ וְלֹא בְחָכְמָה (Ij. 4, 21); der Kluge schweigt (Am. 5, 13); und so können keine Aeusserungen von ihm hinterbracht werden (C. 10, 20) und ihn einer Gefahr aussetzen. Einfacher ist es doch wohl daran zu denken, dass die Weisheit ihren Besitzer am Leben erhält, weil sie ihn vor Sünden und Thorheiten bewahrt, die schliesslich das Verderben über den bringen müssen, der ihnen sich hingiebt; nur von ihr empfängt ja der Mensch auch die rechte Lebensklugheit vgl. Spr. 3, 18. — Beare, felicem reddere bedeutet חִיָּה auch Ij. 36, 6 nicht; und diesen Sinn würde auch der Zusammenhang nicht hinreichend rechtfertigen. — VV. 13. 14. Nachdem V. 10[b] seine weitere Begründung erhalten hat, wird die Ermahnung V. 10[a] hier fortgesetzt. Anstatt über die schlechten Zeiten zu klagen (V. 10), halte man sich lieber die Einsicht gegenwärtig, dass am Bestande, den Gott so geordnet, man doch nichts ändern kann (V. 13); dieser Einsicht nachlebend, schicke man sich in die Zeit u. s. w. — Zu V. 13 vgl. C. 6, 10. 1, 15. ראה ist hier nicht wie 1, 10 und sonst: חזה, sondern es hat hier zugleich die Nebenbedeutung des sinnenden Nachdenkens. Die Mahnung will offenbar sagen, man solle in dem Geschehenden das Wirken und Walten Gottes erkennen und dies wird dadurch begründet, dass ja Niemand das, was Gott gekrümmt hat, gerade machen kann d. h. dass Niemand das von Gott Gewirkte zu ändern vermag, wenn es nach menschlichem Urtheil dem Rechten zu widersprechen scheint. *am guten Tag sei guter Dinge*] Vgl. Sir. 14, 14. Eig. am Tage des Glückes (vgl. 1 Sam. 25, 8). Das ב vor טוב drückt den Zustand aus vgl. Ps. 25, 13. *und am bösen Tag*] Der Sprecher kann nicht dem Vorhergehenden conform

ihm empfehlen: חֲיֵה בְרָע; Das findet sich schon von selbst. Daher vollendet er den angefangenen Satz nicht, sondern führt dem Angeredeten jetzt eine Ueberlegung zu Gemüthe, welche ihm es künftig erleichtern soll, den bösen Tag zu ertragen. Die von *Ew.* u. A. vertretene Auffassung, ביום רעה als Obj. zu ראה zu nehmen: *den Tag des Unglücks ertrage* ist nicht wahrscheinlich, der parallele Satz zeigt, dass ביום רעה Zeitbestimmung ist. *wegen dessen, dass nicht finden soll* u. s. w.] על דברת ש = *nach der Rechnung dass*, oder: *aus dem Grunde weil* vgl. C. 8, 2. Deut. 23, 5. Im Folg. ist zunächst der Sinn von אחריו deutlich (s. zu C. 6, 12. Ij. 21, 21); und im Weitern kommt, ob man האדם zum Subj. oder zum Obj. mache (vgl. Spr. 6, 33. Ps. 116, 3 mit 2 Kön. 7, 9. Ex. 18, 8), auf das Gleiche heraus. Jedoch ist um der Stellung und des fehlenden אֶת willen Dasselbe eher für das Subj. anzusehn, und also zu übersetzen: *weil der Mensch nicht finden wird*, oder vielmehr nach Gottes Rathschlusse *finden soll* u. s. w. Von der Voraussetzung ausgehend, dass auch böse Tage nothwendig sein müssen, lehrt Koh.: weil Gott will, dass der Mensch nach seinem Tode aller Dinge quitt sein soll, so legt er ihm das Böse in die Dauer seines Lebens und lässt es hier mit dem Guten abwechseln, anstatt ihn nach dem Tode damit heimzusuchen. Etwas anders wendet *Del.* den Gedanken: Gott lässt dem Menschen Gutes und Uebles widerfahren, damit er die ganze Schule des Lebens durchmache und wenn er von hinnen scheidet, nichts rückständig sei, was er nicht erlebt hätte. In jenem wie diesem Sinn kann 14b natürlich nur den Zweck haben, den Menschen zur Beugung unter Gottes Hand, welche den Tag des Unglücks sendet, zu veranlassen. Die von den meisten Exegeten beliebte Erklärung: Gott hat den einen wie den andern Tag gemacht, damit der Mensch nie ergründen könne, was hinter seiner Gegenwart liegt, scheitert an אחריו, das immer nur von der hinter dem Tod des Menschen liegenden Zeit nicht aber von der hinter der Gegenwart sich befindenden steht. *Ew.* vermeidet diesen Fehler, aber seine Auffassung: damit der Mensch nicht irgend etwas fände, was er sterbend mit sich nehmen könnte, schliesst sich mit dem Vorhergehenden zu keinem ansprechenden Gedanken zusammen. — V. 15—22 empfehlen im Wesentlichen im Gegensatz zu allem Uebermaass das rechte Maass. V. 15 geht der Dichter von der im A. T. öfter behandelten Thatsache aus, dass äusseres Ergehen und innere sittliche Beschaffenheit bisweilen in umgekehrtem Verhältniss zu einander stehen. *Alles hab ich erschaut*] Alles, כל durch den Art. bestimmt, kann nur relativ gemeint sein: Alles, was die beiden folgenden Sätze entwickeln. *in den Tagen meines eiteln Strebens*] In welchen ich הֶבֶל אֶהְבַּל vgl. Ij. 27, 12. Hiemit selber bezeichnet er diese Erwägungen als הֶבֶל, und rechtfertigt diese Categorie in der 2. VH.; indem dieselben die Thatsache in b weder rechtfertigen noch hinwegräumen. Er wendet ein: es kommen manchmal an einen Menschen im Ganzen nur gute, an den andern nur schlechte Tage, und zwar beide Male an den unrechten; und Das ist ein objektives הֶבֶל (C. 8, 14). *Da giebt es einen Gerechten, umkommend* ff.] Nicht: der Gerechte (הַצַּדִּיק vgl. Jes. 57, 1)

kommt um; יש gehört nicht zu אבד, sondern zu צדיק. *Bei seiner Gerechtigkeit*] d. h. trotz derselben, nicht aber: durch seine Gerechtigkeit, denn schwerlich kann der Sinn des zweiten Gliedes sein, dass der Frevel das Mittel war, durch das es der Ungerechte zu einem langen Leben brachte. מאריך] Wie C. 8, 12 nämlich יָמִים, welches C. 8, 13 dabeisteht. — Die Mahnung V. 16—18 insinuirt, jener Rechtschaffene werde seine Tugend übertrieben, der Frevler es mit dem Sündigen nicht übertrieben haben, und ertheilt entsprechende Rathschläge. *und werde nur nicht überweise*] התחכם könnte etwa sein sapientem se gessit (vgl. הִתְגַּבֵּר), aber nicht sapientem se putavit, und ist vielmehr in Uebereinstimmung mit תהי im ersten Gl. zu erklären. Von חָכַם *weise machen* ist es das Reflexiv. *warum willst du dich zu Grunde richten*] eig. dich verstören nicht aber: dich vereinsamen (*Hitz.* u. A.). Zu תִּשּׁוֹמֵם vgl. *Ges.* § 54, 2 b. Wer in dieser Art sich auszeichnet, weckt Neid und Abneigung unter den Menschen, aber auch Gott wird solchen Hochmuth, der da meint, Gottes Forderungen in rigoristischer Weise überspannen zu müssen, beugen. *frevle nicht viel*] kann schwerlich sagen wollen, dass ein wenig Freveln erlaubt sei, dabei könne man doch ein ehrlicher Mann bleiben (ähnl. *Hitz.*), sondern Koh. will mit diesem Wort, da der Mensch doch einmal von der Sünde nie frei wird und auch der beste immer wieder in sie fällt vgl. V. 20, davor warnen, dass man nicht die Grenze überschreite, welche den mit Schwachheit behafteten Gerechten von dem eigentlichen Frevler trennt (*Kamph.*). Nach *Del.* fordert 18a wirklich ein geflissentliches Freveln, er versteht das von dem von der Strenge des Gesetzes sich entbindenden Handeln, das wenn auch in den Augen des Uebergerechten so doch an sich keine Sünde ist, er gewinnt so den Gedanken: sei kein griesgrämiger Strengling (Rigorist), geniesse und füge dich dem Leben, aber lass dir auch nicht zu sehr den Zügel schiessen. Aber dabei wird V. 17a im Wesentlichen als identisch mit 16a angesehen, der offenbar jene Mahnung enthielt, auch ist offenbar ein Handeln gemeint, das im gewissen Sinn auch nach des Verf.'s Urtheil und nicht blos nach dem des Rigoristen ein רשע ist. Ebenso sei man nicht ein Thor, sondern in alle Wege weise, nur diess nicht im Uebermass. — In V. 17b wird die dogmatische Ansicht festgehalten (Ij. 22, 16. 15, 32). — V. 18. Medio tutissimus ibis; die Mittelstrasse ist die beste. ***Es ist gut, dass du an diesem festhaltest und auch von jenem deine Hand nicht lässest*** d. h. sowohl daran festhaltest keine pharisäische, rigoristische Gerechtigkeit zu erstreben als auch die andere Warnung nicht aus den Augen verlierst, kein gottloser Frevler zu werden, ***denn wer Gott fürchtet, leistet das alles.*** Gew.: *er entgeht Dem allem,* was *Zöckl.* u. A. von den schlimmen Folgen sowohl der falschen Gerechtigkeit als denen der groben Gesetzesverachtung und frechen Unsittlichkeit versteht, aber vorher ist ja im Wesentlichen nur Eins hervorgehoben, nämlich dies, dass ein derartiges Verhalten das Verderben über den Menschen bringt. Desshalb versteht *Umbr.* das כלם von den Extremen, andere von den Extremen sammt ihren Folgen. Offenbar aber verdient den Vorzug die

Erklärung derjenigen, die das Suff. in מִכֻּלָּם auf die zunächst vorhergehenden בָּזֶה וְגַם מִזֶּה beziehen, so *Hitz.*: *denn wer Gott fürchtet fährt mit Beidem*, welchen Sinn schon die *Vulg.* mit ihrem nihil negligit ausgedrückt hat, freilich dürfte sich die Uebersetzung *Hitz.*'s kaum sprachlich rechtfertigen lassen. Ohne Zweifel ist die Erklärung von *Del.* besser, der an die mischnische Redensart erinnert: יָצָא אֶת־יְדֵי חוֹבָתוֹ *er ist den Händen seiner Verpflichtungen entgangen* d. h. hat sich seiner Verpflichtung entledigt, wofür man dann meist das einfache יצא und für das Gegentheil לא יצא sagt vgl. Berachoth II, 1. Demgemäss erklärt er hier: der Gottesfürchtige wird sich dem Allen entwinden, wird sich des Einen wie des Andern entledigen, indem er eben Beides leistet. — VV. 19. 20. Der Zusammenhang des 19. V. mit dem Vorhergehenden ist höchstens so herzustellen, dass diese Verse den Segen der in 18^a neben der Gerechtigkeit dem Menschen empfohlenen Weisheit hervorheben. Der Gedanke in ^{a} kehrt Spr. 24, 5 wieder, und ebenso לְ תָּעֹז im Bilde Spr. 10, 15. Wie לְ הֵנִיחַ *einem Ruhe schaffen*, so ist עז mit לְ *Macht sein* ff. „An der Weisheit hat der Weise eine Macht, stärker, als wenn u. s. w." Die Vergleichung ist nach V. 5 zu verdeutlichen. Die Meinung ist: mehr, als zehn Gewaltige eine Macht sind für die Stadt, in welcher sie Jeder mit seiner Schaar zu ihrem Schutze lagern, oder da שליטים kein eigentlich militärischer Titel war: mehr als ein mächtiges Decemvirat einer Stadt in den verschiedensten Lagen Schutz gewährt, vermag solches die Weisheit. *Del.* erinnert an assyr. salaṭ Statthalter. Herbei führt die Vergleichung תעז, welches an קִרְיַת עֹז u. dgl. denken lässt. — Das Lob der Weisheit hier ist um so mehr am Platze, als V. 16 in der Weisheit sich zu mässigen gerathen hatte. V. 20 ist nicht die hier erst nachgebrachte Begründung von V. 16 (*Ab. Esr. Merc. Grätz* u. A.), ebenso wenig ist der Vers zu VV. 21. 22 zu ziehen (*Knob. Heiligst.* u. A.), sondern er ist die Begründung für V. 19, der Gedanke ist der: Jeder, auch der Weise, sündigt; in welchem Falle ihn die Tugend, die ihn verlassen hat, auch nicht schützt, aber die Weisheit sich als seine Schutzwehr bethätigt und zwar namentlich den Folgen der Sünde gegenüber, indem sie ihm einen Ausweg aus den Verwicklungen, in die er durch die Sünde gerathen ist, zeigt u. s. f. Zu V. 20^a vgl. 1 Kön. 8, 46. אדם ist offenbar des Nachdrucks wegen vorausgestellt vgl. *Ew.* § 321 b. — VV. 21. 22 zeigen, worin sich ferner solche Weisheit, deren Segen so eben geschildert ist, offenbart: darin dass man sich um die Lästerrede nicht kümmert. *Hitz. Zöckl.* u. A. haben noch eine engere Verbindung mit den vorhergehenden Versen herzustellen gesucht: wer solche eben angegebene Grundsätze befolgt, setzt sich damit dem Gerede der Leute aus, aber es heisst ja ganz allgemein עָלֶיךָ, auch sieht man nicht ein, wie der Knecht dazu kommen sollte, gerade desswegen seinem Herrn zu fluchen, weil er derartige Grundsätze befolgt, die doch auch ihm zu Gute kommen, man wird desshalb an Verwünschungen im Allgemeinen zu denken haben und sich mit der vorher angegebenen Verbindung begnügen müssen. *auch um die Reden alle, die sie führen, kümmere dich nicht*] Die Meinung

ist nicht: schlag' es in den Wind, was du hörest, sondern: lass es dir kein Anliegen sein, sie zu hören. Die „Reden" sind nicht solche, die sie über einander führen, indem Einer dem Andern Uebles nachredet, sondern (wie aus b und V. 22 erhellt) Reden „über dich". *auf dass du nicht deinen Knecht hörest dich verwünschen*] Du könntest bei solchem Herumhorchen unangenehme Dinge zu hören kriegen. Dass beispielsweise der Knecht genannt wird, passt gut und verstärkt das Gewicht der Abmahnung. Der Knecht kann am ehesten und häufigsten Grund zum Schelten haben, steht dem Ohre des horchenden Herrn nahe genug, und vom Knechte über sich schimpfen zu hören, ist dem Herrn am unerträglichsten. אשר לא = פן und zum Partic. bei שׁמע vgl. *Ew.* § 284 b. — Schimpfen, sagt der Sprecher, über dich wird man ganz gewiss, denn Andere werden es nicht besser machen, als du selber; es hat aber nichts auf sich, wenn man es nicht hört. ידע לבך] Vgl. übr. 1 Kön. 2, 44. Nicht etwa: dein Bewusstsein muss dir sagen u. s. w. פעמים רבות ist am einfachsten als Acc. zu ידע zu fassen, doch wäre es auch möglich als Acc. der Zeit zu קללת zu ziehen, da auch sonst in unserm Buch sich derartige Voraussstellungen des Hauptbegriffs finden vgl. V. 20. 5, 18. 3, 13. את] = אַתָּה vgl. Neh. 9, 6. Ps. 6, 4 ff. — V. 23—29. Das alles hat er erprobt, nichts aber hat sich ihm in seinem Streben nach Weisheit als gefährlicher ergeben denn das Weib mit ihren Schlingen, überhaupt hat er erkannt, dass Gott die Menschen grade erschaffen hat, sie aber suchen viele Künste. *Alles dies hab' ich versucht mit Weisheit*] Zum Sprachgebrauche vgl. C. 2, 1. Es ist die Weisheit, wie er sie hat und mit ihr operirt, das vernünftige Denken. Dieses Denken suchte seinen Inhalt (אחכמה); — er suchte mittelst desselben die objektive Weisheit, welche die Räthsel des Lebens löst, über die Gründe des Geschehens etc. belehrt, zu erringen. *Mit der Weisheit*] Also nicht praktisch durch Einschlagen solcher Wege; und *ich habe versucht,*] nicht selber ausgesonnen, sondern geprüft, ob es nämlich dem Menschen gut sei, oder nicht. כל זה bezieht sich offenbar auf die verschiedenen vorhergegebenen Rathschläge. *sie aber blieb ferne von mir*] Bei seinem Nachdenken überhaupt, welches das über „alles diess" einschliesst. — V. 24. Fortsetzung: und wie soll man zu solcher Einsicht, die uns ferne liegt, gelangen? Vgl. das dogmatische Gegenstück Deut. 30, 11 ff. *Fern ist das, was ist und tief tief*] mit diesem Satz erläutert resp. führt der Dichter die 23b ausgesprochene Erkenntniss fort. Nach 1, 9. 3, 15. 6, 10 kann darüber kein Zweifel sein, dass מַה־שֶּׁהָיָה ein in sich abgeschlossener Begriff ist und entweder das, was war, oder das, was in die Erscheinung getreten ist, bezeichnet, desshalb ist die Uebersetzung: *was ferne ist und tief* (*Knob. Hitz.* u. A.) unmöglich, ebenso wenig kann man aber auch in היה die Weisheit (*Zöckl.*) resp. das Wesen der Weisheit (*Elst.*) zum Subj. machen. Der Gedanke ist offenbar der, dass der Mensch das, was in die Erscheinung getreten ist, nach seinen Gründen, Zusammenhängen etc. nicht zu verstehen vermag, es ist für ihn fern und tief d. i. unergründlich, weil eben die Weisheit als *τῶν ὄντων γνῶσις ἀψευδής*

Sap. 7, 17 ihm fehlt. Parallelen zu unserm Vers bieten 3, 11. 8, 17. *tief*] D. i. schwer zu ergründen vgl. Spr. 20, 5, von der Weisheit Gottes gesagt Ij. 11, 8. — V. 25 ff. Trotzdem er zu keinem befriedigenden Resultat gekommen, gab er doch das Streben nach Weisheit nicht auf, nur freilich ist es jetzt mehr die practische Weisheit, wie der Schluss des V. 25 zeigt, der er nachjagt. Und zwar that er Das mit allem Eifer eines irre Gegangenen, welcher das Versäumte wiedereinzubringen sucht; daher die Häufung der Verba. סבותי vgl. zu 2, 20, es drückt die Zuwendung zu der sofort angegebenen Aufgabe und vielleicht die Abwendung von dem bisher erfolglos beschrittenen Wege aus. — ולבי ordnet sich aber schwerlich dem אני unter = ich wandte mich mit meinem Herzen, sondern 'ולבי וגו ist wie schon *Ab. Esr.* erkannt hat ein Nominalsatz: *und mein Herz war darauf aus zu erkennen. zu erkennen und zu forschen*] Die beiden Akkus. gehören nur zu בקש, vor welchem, um es äusserlich von den vorhergehenden Infin. zu trennen, לְ nicht wiederholt wird. — Ueber חשבון s. zu V. 27. רשע ist, wie das parallele הסכלות zeigt, Obj., dagegen כסל und הוללות Prädicatsaccusative vgl. *Ew.* § 284 b; zu הוֹלֵלוֹת vgl. *Ew.* § 165 c. — V. 26 giebt an, was Koh. auf diesem Wege nach der practischen Weisheit, in diesem Streben, den Frevel als Narrheit zu erkennen, gefunden hat, nämlich als das Bitterste unter Allen das Weib. Davon kann natürlich keine Rede sein, dass durch das Weib hier eine ideale Person, die falsche Weisheit bezeichnet wird, die aus ihrer Heimath der Heidenwelt, stets neue Excursionen und Einfälle in das israelitische Gebiet unternahm (*Heng.*), nichts in unserm Zusammenhange führt auf diese Auffassung, was *Heng.* auch factisch anerkannt hat, denn abgesehen von dem aus אמרה קהלת hergenommenen Grunde, hat er seine Beweise anderswoher, hauptsächlich aus den Provv. entlehnt. Das Richtige hat offenbar *Hitz.* gesehen, wenn er darauf hinweist, wie Koh. in dem Verlangen, die Thorheit mit ihren Folgen zu begreifen, die Sünde da aufsucht, wo sie wächst, im Menschen Ij. 5, 6. 7 und zwar an ihrer Quelle (vgl. Sir. 25, 28 ff.), wo sie zugleich am markirtesten auftritt: beim Weibe, das im Orient überhaupt für moralisch schwächer gilt als der Mann. Die Farben zur Beschreibung des Weibes sind von dem Bilde der Buhlerin entlehnt vgl. Spr. 5, 4. 7, 22. 23. 22, 14, keineswegs aber haben wir ein Recht diese Worte auf ein bestimmtes Weib zu beziehen, wie *Hitz.* will, der an Agathoclea, die Buhlerin des Ptolemäus Philopator denkt. Nichts weist hier in dieser Schilderung auf diese specielle Beziehung, ja die folgenden Verse, welche darauf hinweisen, dass die Männer nicht besser sind und die Menschen überhaupt den von Gott ihnen vorgezeichneten graden Weg verlassen haben, machen jene Auffassung unmöglich. Zu מוֹצֶא vgl. 8, 12. 9, 18. יֹצֵא 10, 5, auch in der älteren Sprache wechseln ja bisweilen die Verba ל"א und ל"ה miteinander vgl. לקראת etc.; in der späteren Sprache, namentlich in der Mischna, werden gewisse Formen der Verba ל"א regelmässig nach ל"ה gebildet vgl. *Geiger* Lehrbuch der Mischna-Sprache S. 46. — היא ist Cop. zwischen Subj. und Präd., und steht um des Gegensatzes willen Nachdruck

tragend dem Präd. voran. Abgerissener Nomin., der durch das Suff. in לבה aufgenommen würde, kann es nicht sein; indem, wenn לבה Subj. auch zu מצודים wäre, היא gar nicht stehn würde. Auch ist אשר hier nicht die Conj. — Die Vergleichung der Arme mit Fesseln ist deutlich. Nach dieser so eben gegebenen Beschreibung könnte man speciell an die Buhlerin denken, aber nach V. 28 ist das nicht richtig, es soll das Weib überhaupt mit ihren Verführungskünsten gezeichnet werden. Bei חוטא (vgl. zu C. 2, 26) ist לפני אלהים nicht hinzuzudenken. בה] Er wird durch sie (Hos. 12, 14. Gen. 9, 6), oder mit ihr, die als ein Netz geschildert worden, nach Gottes Willen gefangen. — Weil C. 1, 1. 2. 12 gleichwie C. 12, 9. 10 קהלת ohne Art. steht, wird hier, aber inkonsequent gegen C. 12, 8 ה— zu אמר gezogen. Jene Stellen sind aber vielmehr insofern massgehend, als daselbst Kohelet stets gen. masc. ist; der Art. ist erlaubt, weil das Wort eig. ein noch deutliches Appellativ; und nachdem V. 26 so Schlimmes vom Weibe ausgesagt worden, wäre es ganz unpassend, den Sprecher hier als Weib aufzuführen. *Eines zum Andern*] Nämlich: stellend oder fügend. Die Worte sind geradeso wie פָּנִים אֶל־פָּנִים Gen. 32, 31 adverbial untergeordnet, und weisen übr. darauf hin, dass חשבון hier eig. *Rechnung* bedeutet. Er hielt nicht vergleichend das Weib mit dem Tode zusammen, sondern fügte ein Merkmal an das andere, um das Prädikat מר ממות zu gewinnen; und ebenso abstrahirte er sich den Satz in b aus gesammelten Fällen des Entrinnens und Gefangenwerdens. חשבון ist was er herausrechnete, das Urtheil, welches er sich gebildet hat. — V. 28. Ein Resultat hat er gesucht, aber nicht eben das, welches er fand. Es macht natürlich den Wunsch rege, auch ein gutes Weib zu finden; allein die Weiber sammt und sonders sind böse, und mit wunderseltener Ausnahme Diess auch die Männer. בקשה נפשי] Nicht בִּקַּשְׁתִּי, denn es ist ihm ein Anliegen, eine Herzenssache. Zu עוד: *immerfort* vgl. Gen. 46, 29. Ruth 1, 14. *das hab ich nicht gefunden*] Die Cop. führt den Hauptsatz ein. *Einen Mann von Tausend*] Vgl. Ij. 9, 3. — Nämlich einen solchen, der seinen Namen mit Recht führt, der ist, wie er sein soll (*Knob.*) vgl. V. 20. Ij. 14, 5. Mich. 7, 2f.; nur hier steht אדם = איש, was auch nur wegen des im parallelen Glied sich findenden אִשָּׁה möglich ist. Hinter אלף kann nicht אדם in der Bedeutung „Mensch" ergänzt werden, so dass Koh. sagen will: unter tausend Menschen fand er Einen rechtschaffnen Mann, aber kein gutes Weib (*Hitz.*), sondern אלף empfängt seine nähere Bestimmung durch das vorhergehende אדם אחד, also: unter tausend Männern fand er Einen, wie er sein soll, aber unter tausend Weibern kein Weib, wie es sein soll, כל־אלה weist also nur auf אלף, dies selbst aber empfängt seine Bestimmung durch das vorhergehende אִשָּׁה. Eine ähnliche Anschauung über das Weib wie hier findet sich z. B. in der Urgeschichte, *Del.* erinnert zugleich an den Midrasch zu unserer Stelle, der vierzehn Dinge aufzählt eins schlimmer als das andere, das dreizehnte ist der Tod, das vierzehnte das böse Weib etc. vgl. auch *Buxtorf* florileg. hebr. S. 122. 206. 209—215 und die von *Knob.* citirten Stellen aus arab. griech. und lat. Literatur. — V. 29.

Aber eine weitere Wahrheit fand er zu dem Funde V. 26, *dass Gott die Menschen gerade geschaffen hat* u. s. w. Wenn dergestalt das Böse, wie aus der Energie seines Erscheinens am Weibe und seiner allgemeinen Verbreitung unter den Menschen wahrscheinlich wird, eben den Menschen seinen Ursprung verdankt: so ist es nicht vorher durch einen Andern da, nicht von Gott geschaffen, sondern hinterher durch die Menschen in die Welt eingeschleppt. Darauf, dass die Menschennatur von Gott so geschaffen ist, dass sie das Böse erzeugen kann und wirklich erzeugt, geht der Verf. nicht ein, schliesst diesen Gedanken durch sein kategorisches ישר vielmehr aus, und lässt unerörtert, wie der gute Mensch böse werde und Böses hervorbringe. זה gehört eigentlich als Obj. zu מצאתי und auf זה wiederum bezieht sich לבד, ראה ist dazwischengeschoben. חשבנות] Wie der Gegensatz lehrt, = malae artes, *Ränke*, anders 2 Chr. 26, 15.

Cap. VIII, 1—15.

Wie oben Cap. 7 so erscheint auch hier wieder eine Reihe von Lebensregeln, in deren Befolgung sich die Weisheit offenbart, und zwar beziehen sich diese zunächst auf das politische Verhalten des Menschen 8, 1—8. Im Anschluss daran weist Koh. auf die sich ihm darbietende Erscheinung, dass Frevler ehrliches Begräbniss erlangen, Gerechte aber vergessen werden, Gott mit seinem Gericht zögert und desshalb die Menschen nur um so mehr der Sünde verfallen. Koh. hält zwar den Glauben an Gottes Gerechtigkeit, die schliesslich den Frevler bestraft, den Gerechten belohnt, fest, weiss aber doch solchen im Leben sich ihm darbietenden Räthseln gegenüber keinen andern Rath, als zu dem schon öfter hervorgehobenen Ultimatum 2, 24. 3, 12. 22 zurückzugreifen.

V. 1. Die Wendung, mit welcher Cap. 8 beginnt, das triumphirende: *wer ist wie der Weise?* wurde vielleicht durch das 7, 26 ff. sich findende Resultat, das sich ihm bei seinem Suchen der Weisheit 7, 23 f. ergab, veranlasst. Die Zusammenziehung von כְּהֶחָכָם in כֶּחָכָם ist unterblieben wie öfter namentlich in jüngeren Schriften vgl. Ez. 47, 22. 2 Chr. 10, 7. 25, 10. *Ew.* § 244 a. Der Gedanke ist natürlich: Niemand ist dem Weisen gleich, daher sind Stellen wie Hos. 14, 10. Jer. 9, 11. Ps. 107, 43 der unsrigen nicht parallel (gegen *Hitz.*). Die zweite Frage characterisirt den eben als unvergleichlich hingestellten Weisen, denn die Meinung ist offenbar: wer versteht wie der Weise.... Die meisten Exeget. wie *Hitz. Elst. Zöckl. Kamph.* u. A. verstehen דבר von dem sofort 1b folgenden Wort, aber in diesem Fall würde man die Determination von דבר vermissen und, was die Hauptsache ist, das folgende Wort 1b bedarf eines פֵּשֶׁר d. i.

einer Deutung nicht. Das hat auch *Hitz.* gefühlt, er meint daher, es sei Aufgabe in 1[b] hinter dem zunächst sich ergebenden exoterischen einen esoterischen Sinn zu finden. Es wird sich demnach empfehlen דבר in der öfter sich findenden Bedeutung: Ding, Sache zu nehmen, also: und wer versteht der Dinge Deutung? Nur der Weise allein bat die richtige Betrachtung und Beurtheilung der Verhältnisse und vermag es daher vor unklugen Bestrebungen u. s. f. sich zu bewahren; er allein versteht es den Dingen auf den Grund zu gehen. פֵּשֶׁר vom aram. פְּשַׁר entspricht hebr. פִּתְרוֹן. 1[b] fügt nun zu dem Ausspruch 1[a] dass der Weise unvergleichlich und nur er der Dinge Deutung versteht eine Erläuterung resp. Begründung hinzu: *eines Menschen Weisheit erleuchtet sein Antlitz* d. h. macht seinen Blick klar, so dass er alles recht erkennen und den Dingen auf den Grund gehen kann vgl. Ps. 19, 9. 119, 130. Gewiss ist aber, wenn wir das parallele Glied zur Erklärung mit heranziehen, der Gedanke auch zugleich der, dass wahrhaftige Weisheit das Gesicht eines Menschen veredelt und ihm jenen eigenthümlichen Zauber verleiht, der edlen und über das Gemeine des Lebens erhobenen Naturen characteristisch zu sein pflegt. Dies zweite Glied kann nicht mit *Ew.* erklärt werden: *der Glanz seines Angesichts verdoppelt sich,* weder hat das Verb. diese Bedeutung, noch lassen die sonstigen Stellen, in denen עז in dieser oder ähnlicher Verbindung mit פנים sich findet, diese Uebersetzung zu. Nach עַז פָּנִים Deut. 28, 50. Dan. 8, 23 und הֵעַז פָּנִים Spr. 7, 13 resp. הֵעַז בְּפָנִים Spr. 21, 29 kann darüber kein Zweifel sein, dass עז פָּנִים die Härte des Gesichts d. i. die Frechheit bedeutet, also dasselbe wie das nach biblische עַזּוּת פָּנִים, woran *Del.* erinnert. *Hitz.* wollte יְשַׂנֵּא lesen, er übersetzte: ***und Trotz sein Antlitz entstellt***, aber עז allein hat diese Bedeutung nicht, auch ist eine derartige Aenderung der Vocalisation unnöthig. שׁנה bedeutet „sich wandeln, anders werden" Mal. 3, 6, das Pi. findet sich in entsprechendem trans. Sinn Jer. 52, 33. 2 Kön. 25, 29 ja das Pi. ist zweifellos auch in Beziehung auf die Aenderung des menschlichen Antlitzes gebraucht, wie Sir. 13, 24 beweist, der in seiner Urform so erhalten ist: לֵב אָדָם יְשַׁנֶּה פָּנָיו בֵּין לְטוֹב וּבֵין לְרָע. Danach wird auch hier zu übersetzen sein: ***und die Frechheit seines Antlitzes wird gewandelt*** nämlich durch die Weisheit. *Del.* erinnert an Ovid's Wort über die Wissenschaft, das mit dem hier von der Weisheit Gesagten so ziemlich zusammenfällt: emollit mores nec sinit esse feros. *Hitz.'s* Erklärung von 1[b] hängt mit der unrichtigen Deutung von 1[a] zusammen, er findet hier den esoterischen Sinn: Die Weisheit bestrahlt ihren Besitzer mit dem Lichte des Lebens vgl. Ij. 33, 30. Ps. 56, 15 d. i. erhält ihm das Leben; Trotz tödtet und entstellt dadurch das Gesicht vgl. Ij. 14, 20, eine Erklärung, die jeder Begründung namentlich für den letzten Satz entbehrt. Die folgenden Verse zeigen nun, wie die also beschriebene Weisheit in politischen Verhältnissen sich zu bethätigen hat. — V. 2 kann schwerlich so ursprünglich gelautet haben, denn אני spottet bei der jetzigen Lesart jeder Erklärung. *Hitz.* bat sich zu helfen gesucht, indem er mit der *Vulg.* שֹׁמֵר las: ***Ich nehme des Königs Gebot in Acht***, nach ihm nämlich

führt Koh. hier V. 2—4 die gemeine Weltklugheit redend ein, welche den Menschen mehr gehorcht als dem Sittengesetz und dabei sich zugleich in den Mantel der Religiosität hüllt. Die VV. 5—8 bringen dann die Kritik, welche zeigt, dass durch konsequentes Festhalten solcher Maxime dieselbe zuletzt als das Gegentheil wahrer Weisheit sich herausstelle. Aber abgesehen von dem Misslichen einer derartigen Vertheilung der Verse an verschiedene Personen, welche nur in den seltensten Fällen zulässig ist, wenn nämlich auf andere Weise sich absolut kein Zusammenhang ergiebt, abgesehen davon ist es anch gar nicht richtig, dass der hier ausgesprochene Gedanke Servilismus sei, dies so wenig als dem Apostel Röm. 13, 5 ein derartiger Vorwurf zu machen ist. Schliesslich spricht ja auch für die masoreth. Lesart שְׁמֹר der Vergleich von 7, 1 ff. wo ebenfalls eine Reihe von Lebensregeln als Ausdruck der Weisheit erscheinen, die entweder den Imper. oder das Juss. bieten. Ist demnach der Imper. festzuhalten, so bleibt nichts übrig als ein אמרתי in den Text zn schieben, also: *Ich sprach: Beachte des Königs Gebot*. Am einfachsten wäre geholfen, wenn man mit einigen בְּנִי läse, doch bleibt dagegen das schwerwiegende Bedenken, dass diese Form der Anrede sich hier niemals findet. Andrerseits aber אני mit LXX *Trg. Syr.* zu streichen empfiehlt sich ebenfalls nicht, da es dann unbegreiflich wäre, wie es hätte in den Text kommen können, während das von uns angenommene אמרתי אני auch 2, 1. 3, 17. 18 sich findet. Als Motiv giebt 2^b an: *und zwar wegen des Gotteseides*, damit wird also der 2^a geforderte Gehorsam zugleich als religiöse Pflicht betrachtet. Zu ו explic. vgl. *Ew.* § 340^b und zu על דברת = wegen vgl. על דבר Ps. 45, 5. 79, 9 u. öfter. Natürlich ist שבועת אלהים nicht der Gott geleistete Eid, wie *Hengst.* u. A. meinen, sondern der nnter Anrufung Gottes vollzogene Eid und zwar hier ein solcher, durch den das Volk sich zum Gehorsam verpflichtet hatte. *Hitz.* denkt hier an jenen Eid, den Ptolemäus Lagi — nach *Hitz.* überhaupt der erste Herrscher, welcher das von den Juden fordert — den Juden abnahm. Auf einen derartigen einem ausländischen Herrscher geleisteten Eid weise schon das hier gebrauchte אלהים, wofür man, wenn an einen einheimischen Herrscher zu denken wäre, יהוה erwartete. Aber diese wie jene Behauptung ist unrichtig, Koh. gebraucht überhaupt den Gottesnamen יהוה nicht, sei es aus einer der nachexilischen späteren Zeit eigenen Scheu diesen Gottesnamen zu verwenden, sei es weil dieser nationalgeschichtliche Gottesname sich nicht mit dem von Koh. vertretenen Kosmopolitismus der Chokhma, wie *Del.* meint, vertrug, der Letztere erinnert zugleich an Neh. 13, 25 wo ebenfalls באלהים steht, während man nach *Hitz.* ביהוה erwarten sollte. Sodann ist aber auch jener dem Ptolemäus Lagi geleistete Eid gar nicht der erste, derselbe Josephus erzählt uns von einem Eide, den die Juden Darius geleistet vgl. Jos. antt. XII, 1. XI, 8, 3; mit Recht weist auch *Del.* darauf hin, dass der Vasalleneid, den z. B. Zidkia dem Nebucadnezar geleistet hatte 2 Chr. 30, 13, vgl. Ez. 17, 13—19 auch für die Bürger des Vasallenstaates verbindliche Kraft hatte. V. 3 warnt davor sich unbesonnen der dem Könige schuldigen Pflicht zu

entziehen. *Gehe nicht eilfertig weg von ihm* eig. übereile dich nicht wegzugehen von ihm vgl. *Ges.* § 142, 3. *Hitz.* u. die meisten Exeg. verstehen das im nächsten Wortsinn vom Sicheutfernen und da es als besondere Klugheit kaum empfohlen sein kann, vor dem Könige, träfe man ihn zufällig, sich nicht eilends fortzumachen, so meint *Hitz.* dass diese Warnung sich auf einen vermöge seiner amtlichen Stellung mit dem heidnischen König in Berührung kommenden Juden beziehe, aber nirgends handelt es sich in den sonstigen Weisheitsregeln um derartige an einen so kleinen Kreis gerichtete sondern sie beziehen sich immer auf jeden einzelnen Volksgenossen, wie ja auch V. 2. Man wird daher besser mit *Kamph. Del.* u. A. hier eine Warnung vor Meuterei, Abfall etc. finden, so dass הלך מפני המלך der Gegensatz zu הָלַךְ עִם פל׳ 4, 15 ist vgl. 10, 4. *Hitz.* bestreitet freilich die Möglichkeit dieser Auffassung, aber die von ihm angezogene Stelle Hos. 11, 2 lässt darüber keinen Zweifel, dort ist der Gedanke: in demselben Maasse als die Propheten ihnen riefen, wandten sie sich von ihnen ab (הלכו מפניהם) den Baalen zu. Das parallele Glied kann nun nicht den Sinn haben: *bleibe nicht stehn bei schlimmem Befehl* d. h. auch wenn der König etwas Heilloses befiehlt, soll man nicht zaudern es zu thun. Diese Ansicht *Hitz.'s* hängt mit seiner verkehrten Auffassung der VV. 2—4 zusammen und würde auch für עמד ein anderes Verbum erfordern. Vielmehr ist wohl דבר רע eine böse Unternehmung und zwar dem Zusammenhang nach eine solche, die gegen den König, dem man Gehorsam schuldet, gerichtet ist vgl. Spr. 24, 21b. עמד mit ב könnte heissen: bei etwas beharren, was aber hier kaum möglich ist, da Koh. offenbar schon vor dem Beginn des bösen Unternehmens warnen will, daher ist es = in etwas treten, sich auf etwas einlassen vgl. Ps. 1, 1. 106, 23. 2 Kön. 23, 3 also: *lass dich nicht in eine böse Sache ein. Ew. Elst. Zöckl.* erklären: *bleibe nicht stehen bei bösem Wort* (des Königs) ihn dadurch noch mehr erzürnend, aber sowohl דבר רע V. 5 spricht gegen diese Auffassung als auch die an sich wahrscheinliche engere Verbindung von ב mit עמד. Die Begründung: *denn alles, was er will, thut er* meinen *Heng. Hahn* u. A. nur von Gott verstehen zu können, dem ja allein eine derartige Allmacht sonst zugeschrieben wird Jon. 1, 14. Ps. 33, 9 u. ö., sie sehen daher in jenem מלך V. 2 eine Bezeichnung des himmlischen Königs. Aber derartige Aussprüche von der Machtvollkommenheit irdischer Herrscher sind im A. T. nicht ohne Analogie vgl. Spr. 20, 2 und keineswegs in Bezug auf einen orientalischen Herrscher verwunderlich. V. 4 begründet den Gedanken von 3b; באשר entspricht בְּשֶׁ 2, 16. Auch von Gott findet sich Aehnliches gesagt wie hier von dem Könige vgl. Ij. 9, 12. Jes. 49, 9. Dan. 4, 32. *Del.* wie *Tyler* erinnern an die Stelle aus der Mischna Sanhedrin II, 2: „Der König kann nicht selbst Richter sein noch kann man ihn richten; er giebt nicht Zeugniss ab und es kann kein Zeugniss wider ihn abgegeben werden". Die folgenden VV. 5—8 enthalten keine Censur der VV. 2—4 ausgelegten Theorie als einer unweisen (*Hitz.*), sondern V. 5 bringt zunächst im Anschluss an die vorher gegebene Mahnung und Warnung einen Hinweis darauf, wie die,

welche diese Worte beherzigen, vor dem Bösen bewahrt bleiben werden vgl. Spr. 24, 21. 22. Die Erklärung *Hitz.'s:* Wer ein gehorsamer Diener ist und nicht ausserdem noch etwas, der überlegt sich ein דבר רע nicht erst, sofern es nämlich רע ist, sondern vollzieht es und begeht so auf des Mächtigen Gebeiss Sünde, aber der Weise nimmt in seinem Thun Rücksicht auf Zeit und Gericht d. i. auf die künftige Zeit, welche das Gericht bringt, — diese Erklärung *Hitz.'s* beruht auf der unhaltbaren Auslegung der vorhergehenden Verse und ist schon darum verwerflich, sie basirt aber auch auf der völlig ungerechtfertigten Annahme, dass ידע und לא ידע Gegensätzlichkeit beider Verhältnisse bezeichnen, so dass „das weise Herz" und „der Halter des Gebotes" einander entgegenstehen. Vielmehr dienen [a] und [b], wie die meisten Exegeten gesehen haben, zur Ergänzung und natürlich muss dasselbe Verbum in [a] und [b] auch dieselbe Bedeutung haben. Man könnte nun mit *Del.* u. A. מצוה von des Königs resp. der Obrigkeit Gebot verstehen und ידע in [a] wie [b] = erfahren, zu erfahren bekommen übersetzen: ***Wer dem Gebot treu bleibt, wird nichts Schlimmes zu erfahren bekommen und Zeit und richterliche Entscheidung wird zu erfahren bekommen des Weisen Herz,*** aber bei dieser Erklärung wird דבר רע in anderem Sinn als V. 3 genommen, auch ist [b] nicht ohne Bedenken, da nach Koh.'s Meinung zwar alles, auch Ungerechtigkeit und Sünde, seine Zeit hat, aber damit doch nicht gesagt ist, dass jeder auch ein derartiges Gericht erlebt, ja 8, 10 ff. weisen darauf hin, dass das öfter nicht geschieht. Es wird daher richtiger sein מצוה von Gottes Gebot vgl. Spr. 13, 13. 19, 16 und דבר רע wie V. 3 im ethischen Sinn zu verstehen, also: ***wer das Gebot beachtet, weiss nichts von böser Sache*** d. i. der Gottesfürchtige lässt sich nicht in Empörungen ein ***und von Zeit und Gericht weiss des Weisen Herz*** d. i. er ist überzeugt, auch die Ungerechtigkeit, die andere zur Empörung fortreissen könnte, hat ihre Zeit, wo sie dem Gericht verfällt, und darum wartet er in Geduld. Zu חכם als Genit. nicht aber Adject. zu לב vgl. 10, 2. Spr. 16, 23. — VV. 6—8 begründen V. 5[b]. Alles Thun, und so auch das böse findet seinen Lohn (V. 6); man kann nicht wissen, wann (V. 7); und um so weniger Demselben entrinnen (V. 8). Zu V. 6[a] vgl. C. 3, 17. כי vor רעת ist nicht *dass* (*Hitz.*) sondern ist wie überhaupt in diesen VV. begründend: Der Weise weiss, dass das Gericht kommen muss, weil die Sünde gross ist über dem Menschen vgl. 6, 1 und sie so das Gericht über ihn herbeizieht, wenn das Maass voll ist. 7[a] hat man nicht nöthig als Zwischensatz zu nehmen (*Hitz.*), sondern [a] und [b] sind coordinirt, in [b] ist כאשר nicht = wann (*Hitz.*), in diesem Sinn = מָתַי findet sich das Wort nicht, vielmehr ist es = wie: der Mensch weiss nicht, was geschehen wird und Niemand kann ihm anzeigen, wie es geschehen wird d. h. die Zeit des Gerichts und die Art, wie es vermittelt ist und sich vollzieht, weiss Niemand, darum kann auch keiner Vorkehrungen dagegen treffen und Zeit und Gericht hinausschieben oder wohl gar unmöglich machen. Anders fassen *Kamph.* u. A. den Zusammenhang der Verse, nach ihnen soll V. 7 den Grund bringen für V. 6[b]: die Unbekanntschaft des Men-

sehen mit der Gestaltung der nächsten Zukunft ist Grund für des Menschen Schwäche und weist auf Geduld und Gottvertrauen hin, aber weder kann der in V. 7 enthaltene Gedanke als Begründung für des Menschen Schwäche angesehen werden; noch redet 6b, selbst wenn man רעה vom Uebel versteht, von menschlicher Schwäche, in diesem Zusammenhange aber ist auch die Fassung von רעה im ethischen Sinn bei weitem wahrscheinlicher. — V. 8 von vornherein ist schwerlich von einem Zurückhalten des entfliehenden Lebens (*Targ. Hier. Luth. Rosenm. Knob. Herzf. Ew. Zöckl.* u. A.) die Rede. Das 2. Gl. beweist dafür nichts, denn das 3. zeigt, dass auch das 1. und 2. keineswegs innerlich zusammenzuhängen brauchen. Auf das „entfliehend" käme es eben an; denn andern Falles kann man רוח allerdings hemmen (Spr. 25, 28. 16, 32). Auch würde, wäre Das der Sinn, nach Massgabe letzterer Stellen בְּרוּחוֹ u. s. w. gesagt sein. Vielmehr: *hat Gewalt über den Wind* (vgl. Spr. 30, 4 und C. 11, 5, mit dem hier folg. Satze). *über den Tag des Todes*] Nämlich des natürlichen vgl. den Ausdruck Ij. 15, 32. 1 Sam. 26, 10. *und keine Entlassung giebts im Kriege*] Im Frieden wohl kriegt man leicht Urlaub oder auch den Abschied, vgl. dagegen Deut. 20, 5ff. Beispiele für die strenge Durchführung der Wehrpflicht unter persischer Herrschaft gehen uns die beiden Erzählungen Herod. IV, 84. VII, 38f. Mit Recht steht bei במלחמה der —; denn nun folgt der Hauptsatz, welchen die vorhergehenden als Vergleichungen veranschaulichen. *nicht lässt entrinnen*] Erreicht (Ps. 40, 13) und ergreift ihn. Zu בעליו s. C. 7, 12. — Die folgenden VV. geben nicht etwa eine Erwiderung Kohelets auf die V. 5—8 aufgestellte Lehre, diese Auffassung *Hitz.'s* hängt mit seiner unrichtigen Erklärung von V. 2—4 zusammen, vielmehr leitet V. 9 zu dem Folgenden über vgl. 7, 23. *Diess alles hab ich gesehn*] nämlich das in den vorhergehenden Versen Dargelegte. Das Sehen hier ist nicht = geistig erschauen d. i. als wahr erkennen; denn da könnte z. B. dem Satze V. 8b nicht im Folgenden widersprochen sein. Für das blosse Denken aber oder Glauben von etwas, das vielleicht nicht wahr ist, kann ראה nicht stehn, also bedeutet es *sehen, wahrnehmen* im eig. Sinne, wie V. 10. Zu נתון vgl. *Ges.* § 131, 4 a. *Ew.* § 351 c. Der Schluss des Verses עת וגו' kann nicht als selbständiger Satz gefasst werden: *es giebt eine Zeit wo* u. s. w. (*Hengst. Vaihinger, Ginsb.* u. A.), das ist grammatisch unmöglich, vielmehr ist es entweder Accus. der Zeit: alles das nämlich die Rathsamkeit des Gehorsams gegen des Königs Wort, das Verderbliche übereilter Selbsthilfe u. s. w. habe ich gesehen zur Zeit wo … (*Del.*) oder עת entspricht dem vorhergehenden לכל מעשה, so dass es noch als von נתון את לבי abhängig zu denken ist (*Ew.* u. A.), ev. könnte עת וגו' auch Epexegese zu לכל מעשה sein (*Zöckl.*). Das Suff. in לו bezieht sich nicht auf האדם (*Symm. Hier. Zöckl.*), sondern auf באדם (so schon LXX *Theod.*), diese Auffassung fordern ja nothwendig die folgenden Verse, wo von der Straflosigkeit der Frevler die Rede ist. *Und ebenso sah ich* ff.] בכן Esth. 4, 16 kann *ebenso* heissen und eine an das Vorhergehende sich anschliessende resp. eine unter dasselbe sich sub-

summirende Beobachtung einführen, es kann aber auch wie in den *Targ.* unserm „sodann“ entsprechen. *begraben werden und kamen zur Ruhe*] Da sie doch der Ehre des Begräbnisses nicht theilhaftig werden sollten vgl. Jes. 14, 19. Jer. 22, 19 u. dazu *Hitz.'s* Comm. באו] בוא allein schon ist hier durch den Zusammenhang deutlich, wie in anderem Sinne C. 11, 8. Eig.: sie sind eingegangen, abgekürzt aus der vollständigern Formel Jes. 57, 2. Das Kameṣ unter י ist durch Rebia bedingt und zum Perf. als Fortsetzung des Partic. *Ges.* § 134. Anm. 2. *Fern vom Ort des Heiligen mussten ziehen*] gehört nicht mehr zum Vorhergehenden sondern ist das Präd. zu dem das Subj. bildenden nachfolgenden Relativsatz 'אשר כן וגו; die Imperff. empfangen ihre Bedeutung durch die vorhergehenden Perff., sie bezeichnen die Dauer in der Vergangenheit *Ges.* § 127, 4b. Das Pi. יהלכו ist aber nicht Causat. mit unbestimmtem Subj.: man wirft sie fort, so dass das Pi. dem Hiph. entspräche (*Ew. Elst.* u. A.), sondern das Pi. ist Intensiv. des Kal wie Ij. 24, 10. 30, 28. Dass der Dichter für obigen Gedanken גָּלָה hätte gebrauchen müssen (*Hitz.*) ist nichts als Behauptung, die von *Hitz.* vorgeschlagene Aenderung יֵהָלֵכוּ zu lesen: „sie fahren dahin, kommen um“ ist unnöthig, zudem legt die Präp. מן obige Erklärung entschieden näher. מְקוֹם קָדוֹשׁ könnte = מְקוֹם קָדוֹשׁ Lev. 7, 6. *Ew.* § 287 a. sein und das heilige Land überhaupt bezeichnen, das parallele בעיר macht es aber wahrscheinlicher קדוש als Bezeichnung Gottes zu verstehen, es durfte von Einem vorzugsweise ausgesagt, ohne Art. stehn (Hab. 3, 3. Ij. 6, 10). Natürlich ist in diesem Fall an Jerusalem zu denken; hier werden sie im Tode (C. 9, 5) um so mehr vergessen, weil kein Grabmal in der Heimath ihr Andenken erhält. Der Verf. bezieht sich auf partielle Wegführung von Bürgern Jerusalems, wie etwa jene nach Separad Obadj. 20. Die Meinung *Ew.'s* מקום קדוש sei eine Bezeichnung des Begräbnissplatzes ist schwerlich haltbar, dafür findet sich dieser Ausdruck sonst nie. *welche redlich handelten*] Vgl. 2 Kön. 7, 9. *auch Das ist nichtig*] Vgl. V. 14. גם bezieht sich wohl nicht speciell auf V. 9b, sondern überhaupt auf die bisher dagewesenen הֲבָלִים. Besteht nun Zusammenhang mit dem Folg., — und Das muss wohl sein — so exponiren die VV. 11—13, warum הבל. Dass Solches verkehrte Ordnung, und desswegen הבל ist, bringt der Verf. V. 14 nach. Hier liegt ihm die Nichtigkeit darin, dass dadurch die Menschen zur Sünde verführt werden. *Weil nicht ungesäumt vollzogen wird das Urtheil* ff.] Schnelle Justiz würde dem Freveln bald ein Ende machen (vgl. Sophokl. El. V. 1505 f.). Der Verf. begnügt sich von מהרה mit dem contradiktor. Gegentheil. Er stellt die langsame Justiz entgegen; was von dieser gilt natürlich noch mehr, wo das Urtheil gar nicht vollzogen oder gar kein Urtheil gefällt wird. פתגם ist das pers. پيغام, پيغم, armen. patgam = *Wort*, *Sentenz* u. s. w., gewöhnlich Mask., daher wollte *Hitz.*, da אין nicht beim finit., wohl aber beim Partic. steht, נַעֲשָׂה lesen, doch konnte das Fremdwort wohl auch als Fem. gebraucht werden vgl. *Ew.* § 174 g. Dass עֲשׂוֹת פִּתְגָם nicht bedeutet *Urtheil fällen*, und dass פתגם als Stat. constr.

mit dem Folgenden sich verbindet, ist deutlich. Zum distinct. bei dem stat. constr. vgl. Jes. 10, 12. Esth. 1, 4. LXX *Syr. Hier.* lasen מֵעֹשֵׂי was nur möglich wäre, wenn עשה פתגם מן dem von *Del.* herangezogenen מִן (אִתְפְּרַע) נִפְרַע entspräche, jedenfalls ist פִּתְגָם מֵעֹשֵׂי רָע nich sententia contra malos (*Hier.*). *Ew.* u. A. wollten מעשה וגו' zum Nachsatz machen: *weil nicht geschieht der höchste Wille, kommt leicht der Bosheit That*, doch ist מהרה als Prädic. in diesem Sinn nicht ohne Bedenken, auch scheint עַל־כֵּן es näher zu legen, das ganze erste Hemistich als Causalsatz zu fassen, aus dem das zweite folgert. *darum wird voll* u. s. w.] Vgl. C. 9, 3. Das Herz, Sitz der Gedanken, wird voll von solchen (vgl. Ps. 73, 7) in der Richtung, Böses zu thun (Esth. 7, 5). — V. 12ᵃ wird bloss ohne neuen Folgesatz V. 11ᵃ wiederaufgenommen, und, wieso die langsame Justiz Solches zur Folge habe, exponirt. Wer nämlich einmal gesündigt hat, ohne von der Strafe ergriffen zu werden, der sündigt begreiflich wieder und immer wieder, und kann es lange treiben. — אשר] *weil*, wie V. 11, nicht *welcher*; auch wäre „welcher" nicht = wer. *Ew. Elst. Kamph. Zöckl.* u. A. übersetzen: *Mag auch der Sünder hundertmal sündigen und lange Böses thun, so weiss ich doch* u. s. w., aber nach einem derartigen concessiven אשר = כי erwartete man nicht das Partic. sondern das Impf.; sodann ist auch כי גם = dennoch nicht nachzuweisen, auch 4, 14, wo dies כי גם sich ebenfalls findet, empfiehlt nicht diese sondern die von *Hitz. Del.* u. A. vertretene Auffassung. חטא ist vermuthlich (s. C. 9, 18) des folg. Gutturals wegen mit ֶ punktirt, doch vgl. zu 7, 26; die Punktirung des עשה als Partic. wird durch מאריך bestätigt Zu מְאַת = מֵאָה פְּעָמִים vgl. *Ew.* 269ᵇ. מאריך] scil. ימים 7, 15 also: er wird alt dabei. Wie aus לו folgen soll, dass man nicht einfach ימים als Obj. zu ergänzen sondern aus עֹשֶׂה רָע „Böses thun" als Obj. zu entnehmen habe (*Hitz.*) ist nicht einzusehen, mit grösserem Recht bemerkt *Del.* „dass der ethische Dativ לו die Vorstellung des mit dem langen Leben verbundenen Gefühls der Befriedigung giebt — er sündigt darauf los und wird dabei in Wohlbefinden alt". *Obschon ich wohl weiss*] Das Partic. geht mit Nachdruck dem Subj. voraus. Der Verf. spricht offenbar communikativ (Röm. 7, 18. 14 ff.): אני = האדם V. 11. *dass es gut ergehn wird* ff.] Schliesslich, am Ende aller Enden. Man urgire den 2. Mod. im Gegensatze zu den vorausgegangenen Particc. *welche sich vor ihm fürchten*] Vgl. 1 Tim. 5, 3: *Χήρας τίμα, τὰς ὄντως χήρας.* Die Hinzufügung des Relativsatzes ist gewiss dadurch veranlasst, dass damals der Name יראי יהוה zu einem Epitheton der Juden geworden war vgl. Ps. 118, 4. In V. 13 ist כצל nicht gegen die Accente zu 13ᵇ zu ziehen: *dem Schatten gleich ist wer nicht Furcht hat* (*Hitz.* u. A.) sondern es gehört zu 13ᵃ, wie das auch 6, 12 empfiehlt, צל kommt als Bild des Flüchtigen und schnell Vergänglichen in Betracht vgl. Ps. 144, 4, was an dieser letztern Stelle von aller Menschen Leben gilt, hat doch in Bezug auf das der Gottlosen seine besondere Wahrheit. Natürlich ist bei dieser Auffassung von 13ᵃ אשר in 13ᵇ Conj.: *weil er sich nicht fürchtet.* Zum Gedanken dieses V. vgl. 7, 17. V. 14 constatirt den

mit dem Glauben an eine derartige göttliche Gerechtigkeit in Widerspruch stehenden Thatbestand, wie er der Beobachtung nur zu oft sich bietet, V. 14 setzt also die mit 12b. 13 unterbrochene Gedankenreihe fort; V. 15 fügt das unter solchen Umständen für den Menschen sich ergebende Facit bei. — Zu V. 14 vgl. V. 10 und C. 3, 16, wo von menschlicher Justiz die Rede war. הגיע treffen, widerfahren = ergehen vgl. Esth. 9, 26. Inwiefern eine derartige Erfahrung ein Uebel ist, hatte schon 11b hervorgehoben. *dass es für den Menschen kein Glück giebt* ff.] damit kehrt Koh. wieder zu seinem alten Facit 2, 24. 3, 12. 22. 5, 17 zurück. *und Das begleite ihn bei seiner Mühe*] nicht *verbleibe ihm* (*Kamph.* u. A.), denn לוה hat diese Bedeutung nicht, es ist anhangen, begleiten. vgl. das *Syr.*, *Del.* erinnert auch an die Derivate לְוָיָה und לִוּוּי Begleitung namentlich in der Verbindung לְוָיַת הַמֵּתִים Begleitung der Todten. Grammatisch zulässig ist auch die Fassung von ילונו als Indic. (*Ew.* u. A.), so dass der Satz einem יְהִיא חֶלְקוֹ 3, 22. 5, 17 entspräche.

8, 16—9, 10.

Weil alle menschliche Weisheit nicht genügt um zur Einsicht in das Wirken Gottes zu kommen 8, 16. 17 und allen Menschen ohne Unterschied nach dem Tode dasselbe traurige Geschick bevorsteht 9, 1—6, so bleibt für den Menschen nichts als der thätige und freudige Lebensgenuss 9, 7—10.

Nach Vorgang der Masor. haben *Hitz.* u. A. die VV. 8, 16. 17 noch mit dem Vorhergehenden verbunden und zwar so, dass V. 16 gewissermassen sich begründend zu V. 15 verhält, aber mit Unrecht, denn nach Analogie der übrigen Stellen, in denen dasselbe hier V. 15 sich findende Facit uns entgegentritt als auch nach dem Zusammenhang von V. 15 mit den vorhergehenden Versen ergiebt sich, dass V. 15 das abschliessende Resultat der vorhergehenden Betrachtung giebt, man wird daher mit V. 16 einen neuen Abschnitt beginnen müssen und zwar ist V. 16 Vorder-, V. 17 Nachsatz. Koh. will 1) Weisheit erkennen und 2) die Mühe sehen, die auf Erden geschieht d. h. will verstehen was der Grund und letzte Zweck des Treibens ist, das auf Erden geschieht. 16b kann כי = dass sein und so das speciellere Obj. zu לראות einführen, es kann aber כי auch begründend sein, so dass der Satz כי גם' die Berechtigung nachwiese von עִנְיָן zu reden, vielleicht ist die letztere Auffassung zu bevorzugen, weil bei jener der Gedanke der Ruhelosigkeit des Menschen in seiner Mühe zu stark in den Vordergrund tritt vgl. V. 17. Die Suff. in עיניו und איננו gehen natürlich auf den Menschen, der dem Verf. bei ענין im Sinn lag. *dass der Mensch nicht vermag das Thun zu fassen* ff.] Dieses Thun ist eben das göttliche, dessen Erwähnung vorhergeht vgl. 3, 11; und der Satz ist von vorn als Antiptosis (vgl. Gen. 1, 4. Num. 32, 23) angelegt. Das Thun der Menschen ist als menschliches schon zu begreifen, aber nicht so der Gedanke Gottes, welcher dieses Thun in seiner Hand

hat (C. 9, 1) und die Richtung desselben bestimmt (vgl. V. 11); welcher den Drang, der schlaflos macht (V. 16), die Leidenschaft u. s. w. ihnen eingepflanzt hat. Diess ist es, was seit C. 3, 11 dem Verf. namentlich durch die Untersuchung C. 6, 1—8, 14 klar geworden ist. בשל אשר] Es liegt sehr nahe, mit *Ew.* בְּכָל־אשר zu emendiren, wie vielleicht auch LXX *Vulg. Syr.* gelesen oder vermuthet haben. Es widerspricht, da כ und ש in keinem der beiden Alphabete sich ähneln, die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Verderhnisses aus dem Planen ins nahezu Unverständliche; auch entspricht diesem בְּשֶׁל אֲשֶׁר genau das aram. בְּדִיל דִּ darum dass = weil vgl. Gen. 6, 3 (*Onkelos*). ולא ימצא] Vgl. C. 3, 4. 7, 24. *gedächte es zu erkennen*] sich vornähme, es zu erforschen, vgl. 7, 23. Zu גַּם אִם vgl. *Ew.* 362b.

9, 1—10. Solch Walten Gottes ist dem Menschen unerkennbar, weil eben der Mensch durchweg von Gott bedingt ist, er hat nichts in seiner Hand. Es muss aber die Verfügung Gottes wegen ihrer Unerklärbarkeit dem Menschen als ein Walten des Zufalles erscheinen; was an sich schlimm, und von schlimmen Folgen begleitet V. 1—3. Ueber alles Das könnte man sich trösten, wenn man nur nicht sterben müsste; denn das Leben ist doch besser, als der Tod; und mit dem Tode ist Alles aus V. 4—6. Also freue man sich des kurzen Lebens, und beute es aus; denn Gott selber will, wir sollen es geniessen V. 7—10.

Vers 1 beginnt nicht einen neuen Abschnitt (*Hitz.* u. A.), sondern bringt die Begründung zu dem Urtheil V. 17 fin. לא יוכל למצא: darum kann der Mensch Gottes Thun nicht begreifen, weil jeder, auch der beste und weiseste, sich in seinem Thun von Gott bedingt sieht, nichts steht in seiner Hand. *alles führt' ich mir zu Sinne*] Nämlich was sofort folgt. Er that Das damals, als er C. 8, 16 „seinen Sinn richtete Weisheit zu erforschen". *und erforschte Alles diess*] Ueber den Begriff von בור = ברר s. zu C. 3, 18. Die von *Hitz.* u. A. aufgestellte Behauptung, dass der Inf. constr. mit ל für den Inf. absol. stehe und hier wie dieser das Verb. finit. fortsetze, lässt sich nicht begründen, vielmehr dient der Inf. constr. mit ל zur Umschreibung des Imperf., häufig ist ein derartiger Inf. constr. mit ל abhängig von einem היה resp. ויהי; wo der Inf. constr. mit ל allein steht, hat man die durch den Zusammenhang angezeigte Form des eben genannten Verb. zu ergänzen vgl. *Ges.* § 132, Anm. 1. *Ew.* § 237 c. — Was hier von den Rechtschaffenen und Weisen ausgesagt wird, ist auch von den Bösen und den Thoren wahr (vgl. האדם in b), in diesem Falle aber dem Verf. kein Gegenstand der Klage. Die Guten und Weisen interessiren ihn zunächst; ihn schmerzt, dass die positiven Mächte, Tugend und Weisheit, unselbständig und an sich unvermögend sein sollen. *und ihre Handlungen in der Hand Gottes*] Sie sind seinem unerforschlichen Weltplane (C. 8, 17) ein- und untergeordnet. Darum bedingt und lenkt er sie durch Lebensverhältnisse und Schicksale, nachdem er von vorn herein im Geiste des Menschen ihre Wurzel angelegt hat. Was also der Mensch thut, thut durch ihn Gott (C. 11, 5). *so Lieben, wie Hassen*] Die beiden Gegensätze sind correlativ, nicht

etwa durch das erste גם der Satz mit dem Vorigen verbunden, so dass von den Handlungen weiter zu ihrer Quelle, Gefühlen und Neigungen z. B., fortgeschritten würde. Es ist vielmehr zweierlei Thun entgegengesetzter Art beispielsweise erwähnt, um הַכֹּל zu umfassen. Es bildet aber zu הכל nicht etwa אין den Gegensatz, = *nichts;* was sprachwidrig wäre. Jene Worte gehören somit nicht noch zu [a], sondern sind zu יודע Akkusative. In [a] sind aber deutlich die noch zu begehenden Handlungen verstanden; so gestaltet sich das Wissen („nicht ist wissend der Mensch") zum Vorherwissen. Da der Mensch seine Handlungen nicht in seiner Gewalt hat, so weiss er auch nicht, ob er lieben oder hassen wird. Völlig unrichtig denken *Knob. Hengst. Zöckl.* u. A. an Gottes Liebe und Hass, aber weder könnte einfaches אהבה und שנאה das bezeichnen, noch würde das recht in den Zusammenhang passen, denn עבדיהם vgl. das syr. ܥܒܳܕ und aram. עֹבַד weist darauf hin, dass die Menschen hier hauptsächlich in Betracht kommen in so weit sie Suhj. des Thuns sind. LXX u. *Syr.* scheinen st. ולבור gelesen zu haben: וְלִבִּי רָאָה, jene haben: *καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδε τοῦτο*, ebenso der *Syr.* u. Syrohexapl. T. *Alles liegt ihnen voraus*] In dunkler Ferne, ist für sie etwas Ungewisses. Was Gegenstand des Wissens ist oder als solcher gedacht werden kann, würden sie durch das Wissen (subjektiv) hinter sich haben. — Vom hinter sich Kriegen dadurch, dass man etwas erleht, ist hier keine Rede. — V. 2 wird הכל wiederaufgenommen, das LXX *Aqu. Symm. Vulg.* (*Syr.*) als הֶבֶל zum Schluss von V. 1 ziehen, doch wird dabei diesem Wort eine Bedeutung gegehen vgl. *Symm.* *ἄδηλα*, die es nicht hahen kann, ebenso wenig kann man הכל als nachdrückliche Wiederholung des vorhergehenden הכל ansehen: *alles liegt vor ihnen, ja alles!* (*Vaih.*), denn so gewinnt man kein erträgliches Verständniss des folgenden Satzes. *Hitz.* sah מקרה אחד zu gleicher Zeit als Präd. zu הכל und als Subj. zu כאשר לכל an, so dass zwei Sätze: alle sind ein Zufall und allen wird Ein Zufall hier in einen Satz: *Alle sind gleichwie Alle trifft ein Zufall* zusammengezogen sind, aber ohne beigefügten Commentar wäre ein derartiger Satz, für den es durchaus an Analogien fehlt, im Hebräischen unverständlich geblieben wie er es im Deutschen ist. *Ew.* u. A. erklären: *alles ist als hätten alle Einen Zufall*, aber dabei kommt man zu keiner erträglichen Erklärung von הכל כאשר, mit Recht macht *Del.* darauf aufmerksam, dass diese Worte hei dieser Auffassung völlig unnütz sind und den Gedanken nur verdunkeln, war doch 3, 19 schon deutlich gesagt, dass Menschen wie Thier einen Zufall nämlich den Tod haben vgl. 6, 6. Die Masor. nahmen הכל כאשר לכל als Einen Satz und in der That ist das die befriedigendste Auffassung, die *Knob. Kamph. Zöckl. Del.* mit Recht vertreten. Freilich wird man nicht erklären dürfen: Alles (wird den Gerechten und Weisen) gleichwie Allen d. h. wie allen übrigen Menschen (*Zöckl.*), in diesem Fall müsste ja die Hauptbestimmung: den Gerechten und Weisen ergänzt werden, was nicht angeht, vielmehr will wohl der Satz darauf hinweisen, dass es keinen Unterschied der Begegnisse noch der Per-

sonen giebt: alles aller Art trifft gleicher Weise alle Menschen aller Art (*Del.*). Allen wird Ein Zufall — das Schicksal der Menschen, wenn es auch als ein vielfach verschiedenes, ja oft entgegengesetztes in Erscheinung tritt, behält doch immer denselhen Charakter der Zufälligkeit. Darauf, dass alle Menschen das gleiche Loos zu sterben trifft, ist hier hinter V. 1 (und vgl. zu V. 3) der Sinn nicht einzuschränken. *den Guten und den Reinen*] Der Abwechslung wegen schreibt der Verf. auch nachher הנשבע, nicht כנשבע; und so beginnt er hier, gleichartige Begriffe zusammenzuordnen, sofort aber zieht טהור seinen Gegensatz nach sich. Der Verf. beginnt mit allgemeinen Begriffen, begleitet sie sodann, weil sie auch der besondern Sphäre der Legalität eignen, mit solchen aus der moraliscben — denn so ist wohl hinter טוב die Reinheit und Unreinbeit aufzufassen — und tritt zuletzt über auf das Gebiet der Religion. *wie wer den Eid fürchtet*] Eine Spur der strengern Ansicht von Matth. 5, 34, vgl. dgg. C. 8, 2. כאשר ist die Conjunktion, ירא das Partic., das seinen Akkus. ähnlich, wie z. B. in צַדִּיק עַבְדִּי Jes. 53, 11 mit dem Adj. geschieht, vorausschickt vgl. Nah. 3, 1. Jes. 22, 2. Beim finit. ירא würde er nachfolgen. — Nachdem V. 2 der Verf. die Thatsache angegeben, bezeichnet er sie V. 3 fortschreitend als eine schlimme. *Das ist übel in Allem* ff.] Diese Zufälligkeit durchdringt nämlich das ganze Menschenleben, beschlägt alle seine Verhältnisse, stört und verwirrt Alles. Da רע den Artikel nicht trägt (s. dgg. Jos. 14, 15. Hohel. 1, 8), so ist nicht mit *Rosenm.* u. A. zu erklären: arg unter Allem, vorzugsweise arg, das Aergste. Richtig *Ew.* זה findet seine Erklärung im folgenden כי. — Der Zusammenhang zwischen a und b lässt sich kaum anders fassen, als so, dass in Folge dieses thatsächlichen Verhältnisses das menschliche Herz erfüllt wurde u. s. w. Das an sich schon Ueble gebiert noch ein weiteres Uebel. Dann aber ist מקרה אחד לכל auch nach C. 8, 10 zu erklären, wofür schon die grosse Aehnlichkeit von b mit C. 8, 11b spricht. וגם bezieht sich auf den ganzen folgenden Satz und fügt zu dem eben hervorgehobenen Uebel, das in dem uns unlösbaren Räthsel der göttlichen Weltordnung in Bezug auf die Realisirung der göttlichen Gerechtigkeit liegt, ein neues hinzu, das durch der Menschen Thun hervorgerufen wird. *und Unvernunft wohnt in ihrem Herzen*] insofern sie um Gott und seinen Willen, um wahrhaftige Weisheit u. s. w. sich nicht kümmern, sondern sich allein von den Lüsten ihres Fleisches leiten lassen. *und nachher — zu den Todten*] Das Suff. in אחריו fassen die meisten neutral: nachdem, nachher vgl. Jer. 51, 46 (*Hitz.*), aber es liegt kein Grund vor, das Suff. in diesem Wort anders als 3, 22. 6, 12. 7, 14 zu fassen: nach ihm d. h. nach ihm dem jetzt Lebenden. Der Wechsel der Suff. Sing. und Plur. findet sich auch sonst vgl. 9, 12 u. öfter. Das Verbum ist wie gewöhnlich bei den Präpositionen der Bewegung zu ergänzen. Mit Recht macht *Herzf.* darauf aufmerksam, dass in diesem letzten Satz eine Emphase liegt, als wollte der Verf. sagen: und der Zustand nach dem Tode ist vollends nichtig. Nur so schliesst sich V. 4 recht an das Vorhergehende an. Liest man das K'tib (יְבֻחַר) = *wer hat eine Wahl?* ob er nämlich

sterben wolle, oder nicht: so muss אל כל־החיים zum Folgenden gezogen werden; und es resultirt ein unwahrer, hier ganz ungehöriger Gedanke. Andere wollen יְבֻחַר oder יִבָּחֵר lesen: Denn mit wem würde wohl eine Ausnahme gemacht? (*Kamph.*) oder wer ist es der vorgezogen würde? (*Zöckl.*), aber in jenem wie diesem Fall schliesst sich das Folgende nur schwer an, auch hat בחר diese Bedeutungen ohne Weiteres nicht. Das K'ri bietet יְחֻבַּר, also: *wer nur immer zugesellt wird zu allen Lebendigen* und als hätten sie das Verb. חבר hier gesehn, übersetzen auch *Targ.* LXX *Syr.; Vulg:* Nemo est, qui semper vivat; vgl. Ps. 89, 49. מי אשר steht im Sinne von quicunque wie Ex. 32, 33. 2 Sam. 20, 11 etc. vgl. *Ew.* § 331 b. Die eigenthümliche Art des Ausdrucks ist wohl durch אל המתים V. 3 fin. veranlasst (*Ew.*) *da ist Zuversicht*] Vgl. Ij. 11, 18. Nämlich in dem Falle, welcher so eben in dem Satz מי אשר וגו' in Aussicht genommen ist. Ja ein Solcher könnte unbekümmert sein, könnte lachen; denn er wäre lebendig; und *ein lebendiger Hund ist besser* ff.] Ist besser daran; besser ein lebendiger Hund sein, als u. s. w.: ein Spruch, den (s. *Rosenm.* zu d. St.) auch die Araber kennen. „Hund", „todter Hund" (1 Sam. 24, 15. 2 Sam. 9, 8. 16, 9) ist sprichwörtlich für ein verächtliches Geschöpf. ל vor כלב leitet den im Satze vorausstehenden Cas. rect. ein vgl. 2 Chr. 7, 21. Jer. 18, 16. *Ew.* § 310 b. Wäre der Dativ beabsichtigt, so dürfte הוא vor טוב nicht stehn; und es würde noch eher כלב חי טוב לו וגו' gesagt sein. Der hier ausgesprochene Gedanke widerspricht scheinbar Stellen wie 4, 2 f. 7, 1, wo dem Tode der Vorzug vor dem Leben gegeben wurde, doch hat man die völlig verschiedenen Gesichtspunkte zu beachten, von denen Koh. geleitet wurde, hier giebt er dem Leben den Vorzug, weil es die Möglichkeit des Genusses gewährt, dort preist er die Todten, weil sie über die Nichtigkeiten des Lebens hinaus sind. — Der letzte Satz von V. 4 wird V. 5 begründet. Aecht orientalisch witzig ist der Unterschied, welcher hier zwischen den Todten und den Lebenden gemacht wird, als wenn das der einzige wäre. Die Todten haben keines Dinges mehr ein Wissen; und auch das Wissen der Leute um sie geht verloren. Sie haben ihren Lohn dahin; *denn vergessen wird ihr Gedächtniss*] Was der mindeste Lohn wäre; das Mindeste, was ihnen noch zu Gute kommen könnte, Erhaltung ihres Andenkens, findet nicht statt. Die Wahl des nicht sehr passenden שכר (V. 6 חלק) scheint in Anspielung auf זֵכֶר getroffen zu sein; gleichwie sofort קנאתם an שנאתם assonirt. — V. 6 setzt fort, von vorn herein mit rührender Innigkeit des Tones, indem elegische Stimmung den Verf. übermeistert. — Vgl. V. 1[b]. — C. 4, 4. Falsch *Knob.*: Woran sie mit Liebe hiengen u. s. w., Das alles ist für sie (?) auf immer dahin. Ob die Gegenstände ihres Liebens ff. אָבָדוּ, ist sehr die Frage; vielmehr die רְפָאִים, ein Scheinleben führend, „expertes sunt omnium affectuum" (*Rosenm.*, der aber zugleich die Infinitive auch passivisch fassen will). — V. 7—10. Die Nutzanwendung aus der VV. 5. 6. erörterten Wahrheit. Man beachte die Reihenfolge: Essen, Trinken, Kleidung. Wein war nicht das gewöhnliche Getränke, sondern üblich bei feierlicher oder freudiger Ver-

anlassung Jes. 22, 13. Gen. 27, 25. בלב טוב] Vgl. C. 7, 3. — 1 Sam. 25, 36. C. 10, 19. In fröhlicher Stimmung, wohlgemuth. *denn vorlängst hat Gott gut geheissen dein Thun*] Nämlich dieses dein Thun, מעשיך als Sing. gedacht (vgl. 1 Sam. 19, 4). Gott hat es zum voraus genehmigt, so dass du dir darüber keine Scrupel zu machen bast, die die Freude des Sinnengenusses stören könnten. מעשיך vom sittlichen Thun zu verstehen (*Hengst. Ginsb. Zöckl.* u. A.) geht nicht an, da die Anrede ja nicht speciell an den Weisen und Gerechten geht, sondern vielmehr ganz allgemein ist. — Essen und Trinken selbst beweist noch keine freudige Stimmung (Ps. 127, 2); darum steht בשמחה und sein Synonym ausdrücklich dabei. Weisses Gewand dgg. u. sich Salben zeigt an, dass man nicht trauert; die Heiterkeit der Seele findet ihren Ausdruck in lichtem Gewande und im Glanze der Gesichtshaut; vgl. 2 Sam. 19, 25 dgg. Ps. 35, 14. Mal. 3, 14. — 2 Sam. 12, 20 dgg. 14, 2. Das Oel wurde wohl über den Scheitel ausgegossen und sollte auch das Haar geschmeidig machen (Ps. 104, 15. 133, 2), bezweckte aber nicht, wie die Narde (Mc. 14, 2), zugleich die Empfindung des Wohlgeruches. — V. 9. Fortsetzung. Vgl. Spr. 5, 18. 19, oben C. 2, 8 am Schlusse und für ראה C. 2, 1. Ps. 34, 13. *die er dir verliehen hat*] Die Beziehung des אשר und das Subj. sind beide unmittelbar deutlich (vgl. auch C. 5, 17); und mit Recht ist nicht נִתַּן punktirt. Derselbe Gesichtspunkt der oben V. 4 Koh. veranlasst, sich scheinbar mit vorher ausgesprochenen Gedanken in Widerspruch zu setzen, beherrscht ihn auch hier, daher der Gegensatz zwischen unserm V. 9 und 7, 26—28, wo Koh. vom Pessimismus geleitet ist. — Die kürzere Wiederholung כל ימי הבלך lassen LXX und die aram. Ueberss. weg; wahrscheinlich sind sie ein späterer Zusatz, den freilich *Hier.* schon vorfand. היא statt הוא ist ein schlechtes K'tib der babylon. Juden; vgl. C. 3, 22. 5, 17. *und für deine Mühe* ff.] Solche Freuden sollen nach Gottes Willen dich für alle Mühseligkeit entschädigen, die er dir ebenfalls schickt und die du ohnehin und umsonst hast. *Was deine Hand erreichen mag*] Der Sinn dieser Formel, welche sofort noch vervollständigt wird, erhellt aus Lev. 12, 8. 25, 28. Nicht: was dir zufällig vor die Hand kommt (*Knob.*), sondern: was sich dir darbietet, es mit deiner Kraft zu vollbringen, d. i. was in den Bereich deiner Kraft fällt (vgl. כֹּחַ יָדִי und וַתִּמְצָא יָדִי Jes. 10, 13. 14). Dass בכחך nicht zu עֲשֵׂה gehört, ist deutlich; es würde in diesem Falle der Sinn בְּכָל־כֹּחֲךָ (Gen. 31, 6) oder עֲשֵׂה בְּכֹחַ erheischen. — Wie es mit diesem Rathschlage gemeint sei, erhellt aus dem Satze des Grundes, nämlich: man solle sich rühren, und auch geistig, mit Verstande handelnd; denn mit Thätigkeit und Denken sei es jenseits aus. Diese Ermahnung hängt einmal durch die Erwähnung des עָמָל V. 9 mit dem Vorigen zusammen. Sodann aber ist die Thätigkeit Befriedigung innern Triebes und beabsichtigt in irgend einer Weise ebenso wie das Essen ff. die Vergnügung des Subjektes, so dass כל die einzelnen מַעֲשִׂים V. 7—9 mitumfasst, und Vers 10 sehr gut den Schluss macht.

9, 11—10, 20.

Die Weisheit nützt oft dem Weisen nichts, vermag nicht ihm Lebensglück zu bringen, kommt vielmehr oft nur andern zu Gute. Der Thor stiftet nur Unheil und bringt sich selber ins Unglück. Die einzelnen Sprüche stehen mit dem Vorhergehenden und unter sich oft nur in loser Gedankenverbindung. Den Anstoss zu der Erörterung giebt der letzte V. des vorigen Abschnittes. Nachdem der Verf. V. 7 ff. begonnen hatte: iss und trink und lebe bis du stirbst, hätte er fortfahren können: und plage dich nicht mit Philosophie; denn dabei kommt nichts heraus. Statt dessen hat er V. 10 zu Thätigkeit und indirekt zu Anwendung des Verstandes aufgefordert; und nun steigen ihm aus Beobachtung und Erfahrung zunächst Bedenken auf, welche er bis V. 16 auseinandersetzt. Die beiden folgg. VV., deutlich auf V. 14—16 fussend, bahnen das 10. Cap. an: die Kritik der Thorheit, und zwar zunächst der mächtigen hochgestellten mit ihrer nachtheiligen Wirksamkeit, nachtheilig auch für den Thoren selbst — V. 10. Sodann die Thorheit des Unmächtigen, Geringen, der nicht durch sein Thun der Welt viel schaden, wohl aber durch unvorsichtige Reden sich selbst ins Verderben stürzen kann.

VV. 11. 12. Dass eine Kraft des Menschen ihre Wirkung thue und ihr Ziel erreiche, hängt nicht von ihm ab; vielmehr wird er vom Schicksale gefangen gehalten. — Vgl. C. 4, 1. — ***Dass nicht den Schnellen der Lauf gehört***] Zu dem das Ziel erreichenden hilft nicht schnell sein. Die Meinung des folg. Gl. bestimmt sich nach 1 Sam. 17, 47. 2, 9. Ps. 33, 16; was aber hier vom Raschen und vom Starken gesagt wird, ist nur Einleitung für die folgg. Gll. V. 13 ff. ist nur noch von der Weisheit die Rede; und hier wird sie durch drei Synonyme betont, in welchen jene drei V. 10[b] wiedererscheinen. — Vgl. C. 10, 12. חן ist *Gunst*. — ***sondern Zeit und Zufall trifft sie alle***] Die Zeit hier ist nicht jene des 12. V., bis zu deren Eintreten der Mensch sein Geschäft ungehindert vollbracht haben könnte; פגע ist ***was Einem begegnet*** oder ***zustösst*** namentlich an Widerwärtigkeiten. Also: es kommt auf Zeit und Umstände an, hängt von zufälligen Umständen ab. ***denn auch seine Zeit weiss*** u. s. w.] Schluss a majori ad minus. Sogar über die Zeit seiner selbst, über seine Person und sein Leben, geschweige (V. 11) über seine Handlungen, gebietet eine Macht ausser ihm. Dass nicht er über seine Zeit bestimme, erhellt eben aus seiner Unkenntniss derselben. יוקשים] Partic. Pu. ***Ew.*** § 169 d. Das Part. kann dem ganzen Zusammenhang gemäss nicht ausdrücken, was während der ganzen Dauer ihres Lebens statt hat, denn erst in Folge davon, dass das Unglück über sie kommt, sind sie verstrickt, es bleibt daher nichts übrig als anzunehmen, dass das Part. gewählt ist, weil die sich öfter wiederholende Thatsache geradezu als eine Eigenschaft angesehen ist (***Del.***). Zu תפיל nimmt man besser רעה als עת zum Subj., dem entsprechend muss vorher עת stat. constr. sein vgl. 7, 14 יום רעה. — Also gesehn hat Koh., wie ihrem Besitzer die Weisheit

nichts half. Dgg. (V. 13 ff.) sah er auch, dass sie Andern trefflich zu Statten kam, der Weise indess keinen Dank, keine Gunst (vgl. V. 11) damit erndtete. *Auch Das hab ich als Weisheit gesehen* etc. זה bezieht sich auf das Folgende; das Femin. ist eingetreten, weil זה von חכמה attrahirt ist vgl. 5, 15. *Hitz.* wollte זֶה lesen und bei ראיתי den Zaqeph setzen: *auch das hab ich gesehen: Weisheit unter der Sonne*, aber so kommt man zu keinem erträglichen Sinn, denn wo anders sollte חכמה sein? גדולה אלי] Vgl. *Ew.* 217 c. Sie war für mich gross, kam mir gross vor. Diess darum, weil sie (V. 18) stärker als Kriegswaffen; weil sie bei ungünstigen äussern Verhältnissen ein grosses Heer besiegte. Geringe Zahl der Vertheidiger folgt in sofern aus der Kleinheit der Stadt nicht nothwendig, weil sie ausser ihren Bürgern noch Besatzung eingenommen haben könnte; daher wird der Umstand ausdrücklich angemerkt. *an die kommt ein mächtiger König*] Vor die rückte ff. — Das abgerissene עיר wird durch das Suff. in אליה wiederaufgenommen. מלך ist überhaupt Kriegesfürst (vgl. Ij. 29, 25 mit 1 Kön. 11, 24). Gross (גדול) ist er, sofern er ein grosses Heer befehligt (Jer. 27, 7. Esr. 5, 11 vgl. 1 Sam. 25, 2). — מצורים zweier Handschrr. müsste vielmehr מְצָרוֹת lauten (Jes. 29, 3). מָצוֹד ist die hebr. Form für מְצַד (1 Chr. 12, 16) und umfasst, von צוד imminere (in feindlicher Absicht) abgeleitet, die Belagerungswerke, sofern man dieselben baut, wie דָּיֵק (Jer. 52, 4), Wandelthurm, Warte. *Hitz.* dachte bei dieser Stadt an die befestigte Seestadt Dora am Westabhange des Carmel, welche Antiochus der Grosse 218 belagerte, doch vgl. über diese Vermuthung die Einleitung. — *es fand sich in ihr*] Eig. man fand, doch wäre es auch möglich den König zum Subj. zu machen wie in den vorhergehenden Verben, natürlich ist dies Finden nicht die Folge vorhergehenden Suchens sondern steht von dem zufälligen, wie auch wir im Deutschen Finden gebrauchen. *aber Niemand gedachte* u. s. w.] Nicht: Niemand hatte vorher an ihn gedacht. An den מסכן hätte man auch nicht zu denken gehabt, sondern an den חכם. Vielmehr: nachdem die Gefahr abgewendet war, vergass man den Dienst, welchen der מסכן geleistet hatte. Dass Diess die Meinung, erhellt auch aus V. 16; vgl. übr. auch z. B. Gen. 40, 23. In מִלַּט ist Patach durch das folgende Maqqeph veranlasst vgl. 12, 9. *Ges.* § 52. Anm. 1. — Was der Verf. V. 16 sagt, hat er sich nämlich von dem eben erzählten Vorfalle abgenommen. Die Meinnng ist nicht: ich sagte damals, sag' es jetzt aber nicht mehr; denn es ist Solches (vgl. V. 18^b. V. 17) noch jetzt seine Meinung. Es fragt sich nur: hängt V. 16^b auch noch direkt von אמרתי אני ab, oder sind diese Worte gegen Das, was er sich in ^{a} sagt, eine Einwendung? Ich glaube Ersteres. Zwar in dem besondern Falle hat man seine Weisheit nicht verachtet und auf seine Worte wohl gehört. Allein Das war ein Ausnahmsfall, da Noth an den Mann gieng; und nachher vergass man seiner. Hierauf, auf V. 15^b gründet sich 16^b, gleichwie auf 15^a auch 16^a. Zu beachten sind die Partcc., das dauernde Verhältniss bezeichnend. — V. 17: Im Anschluss an diese der Erfahrung entnommene Erkenntniss V. 13—16 folgen nun Lehrsprüche verwandten Inhalts, nämlich über die Weisheit und

ihren Gegensatz. — V. 17. ***Worte der Weisen in Ruhe vernommen sind besser als das Geschrei eines Herrschers unter Thoren.*** Der Ausdruck des Comparativs ist derselbe wie in 4, 17. Mit Recht weist zugleich ***Del.*** darauf hin, dass der Gegens. von בנחת und זעקת es anzeigt, den Weisen selbst die Ruhe und Gelassenheit zuzuschreiben, so dass demnach sich gegenüberstehen Worte der Weisen, die sich in Ruhe zu hören geben und bei denen eben jene Weisen auf alle Marktschreierei verzichtet haben, weil sie allein der innern Kraft der Wahrheit vertrauen und andererseits das Geschrei, mit dem ein Hauptthor auftritt und andern seine Weisheit anpreist vgl. Jes. 42, 2. Mtth. 12, 19. Aehnlich schon ***Knob.*** u. A., während ***Hitz.*** und die meisten בנחת den Hörern zuschrieben, aber das zu bewirken liegt ja ausserhalb der Möglichkeit der Weisen. Ebenso unrichtig ist die Uebers.: ***ein Herrscher über Thoren***, denn dadurch würde eine hier für den Sinn völlig überflüssige Bestimmung in den Text gebracht, auch über den Charakter des מושל selbst nichts ausgesagt, daher ist zu erklären: ***ein Herrscher unter Thoren***, es stehen sich demnach חכמים und מושל בכסילים und דברים בנחת נשמעים und זעקת gegenüber. — V. 18 hängt deutlich mit dem Vorhergehenden noch zusammen. In [a] kehrt mit bestimmter Beziehung auf VV. 14. 15 die Sentenz V. 16[a] zurück; und mit dem חוטא ist (vgl. C. 10, 4) ein מֹשֵׁל wie jener V. 17 angedeutet. „Die Weisheit ist besser als Werkzeuge des Krieges“, wohl nicht nur weil stärker, erfolgreicher (V. 17), sondern zugleich, sofern sie sich hier gegenüber den verderblichen Waffen als schützend und erhaltend gezeigt hat. Allein wenn nun Einer die Waffen hat aber keine Weisheit, so kann er viel Gutes, vieles der Art wie die Weisheit etwas ist, verderben. Das zweite טובה ist in Beziehung auf das erste gesetzt; und der Verf. macht hiemit den Uebergang zur ersten Hälfte des 10. Cap. Nicht nur also findet Weisheit oft kein Gehör und kann dann nichts wirken, sondern der Thorheit steht auch nicht immer Weisheit entgegen, welche die verderbliche Wirksamheit Jener hemmen könnte. — Statt חוטא scheint früher חטא gestanden zu haben (zu Ob. 21); denn der ***Syr.*** übersetzt ***Sünde*** = חֵטְא, wie auch 9 Hdschrr. lesen; aber חֹטֶא verlangt der ganze Zusammenhang. — C. 10, 1. Auf den ersten Anblick sollte man זבובי מות für das Obj. halten; in welchem Falle nothwendig ***todte Fliegen*** zu übersetzen wäre, und für יבאיש sich יזוב Klagl. 4, 9 zur Erklärung böte. Allein [b] würde selbst durch vergleichende Cop. angeschlossen (s. C. 7, 1. Ij. 5, 7) nicht mit [a] harmoniren; ohne Cop. auf gleicher Linie fortfahrend, muss der Satz der ersten VH. genau entsprechen. Beide laufen in verschiedenen Gebieten einander parallel, und ihr Inhalt muss ganz ähnlich sein; Solches ergiebt sich aber nur dann, wenn wir זבובי מות zum Subj. machen. Nun erkläre man aber nicht: ***giftige Fliegen.*** Das ist zwar sprachlich vielleicht die zunächst sich ergebende Erklärung, nach Analogie von כְּלֵי מָוֶת, מוֹקְשֵׁי מָוֶת u. s. f. könnten זְבוּבֵי מָוֶת tödtliche Fliegen sein, aber man sieht nicht ein, warum auf sie die betreffende Handlung eingeschränkt würde; und was wären denn das für Fliegen? Wespen? Diese stechen die Salbe nicht; und Das würde auch nichts schaden. Das Oel

stinkend machen würden sie nur dann, wenn sie hineinfielen und todt darin verblieben. Allein diese Bedingung wäre nicht angemerkt; während sie, wenn wir *todte Fliegen* übersetzen, von מוּת involvirt wird. Es müssten nicht gerade Fliegen, es könnten auch andere todte Körper sein; aber Fliegen fallen etwa am ebesten in den Salbentopf; und der Verf. hält sich an den öfter vorkommenden Fall, an die Erfahrung. Auffallend ist freilich, dass der Verf. nicht זְבוּבִים מֵתִים statt des hier sich findenden Ausdrucks sagt, vielleicht soll der Genitiv die Zugehörigkeit ausdrücken: Fliegen, die dadurch dass sie in die Salbe hineingerathen, dem Tode verfallen. Bemerkenswerth ist die Verbindung des voraufgehenden Subj. im Plur. mit dem Präd. im Sing., das ist offenbar geschehen, weil statt der Mehrheit des Einzelnen die Einheit der Art in Betracht kommt vgl. *Ges.* § 146, 3. 4. ***macht stinken, macht gähren das Oel des Händlers***] Nämlich nicht etwa macht die Salbe die Fliege gut, sie einbalsamirend; sondern die Fäulniss des todten Körpers theilt sich der Salbe mit. יַבִּיעַ eig. ***bringt in Fluss*** durch Zersetzung, welchen Process aufsteigende weisse Bläschen verrathen. „Des Händlers", das in den Handel kommt, nicht das schlechteste also, vielmehr kostbares. Der טוֹבָה im vor. V. entspricht hier ein טוֹב, nachher כָּבוֹד, ***Kostbarkeit, köstliches Gut*** genannt. ***gewichtiger als Weisheit*** ff.] nicht etwa: in den Augen der verblendeten Menge (*Zöckl.*), gerade diese Hauptbestimmung fehlt, ebenso wenig lässt sich יָקָר als Accus. zu dem aus 1a herüberzuziehenden יַבְאִישׁ nehmen und מִן causal fassen (*Ab. Esr. Grot. Gei. Heng.*), das scheitert schon an dem dazwischenstehenden יַבִּיעַ, sondern יָקָר steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung: = fällt mehr ins Gewicht. ***ein wenig Thorheit***] Dem מְעַט entspricht זְבוּב, ein kleines Thierchen, dem סִכְלוּת ebenso מוּת vgl. נָבָל neben נְבָלָה und *νεκρὸς* Mtth. 8, 22. — 1 Tim. 5, 6. LXX haben unsern Text nicht verstanden und sich daher einen andern zurecht gemacht, der das Gegentheil des M. T.'s aussagt. — V. 2. 3. Wenn ein wenig Thorheit so grosse Wirkung thun kann, so könnte man schon wünschen, neben der Weisheit ein Bischen von ihr zu besitzen. Allein in kleiner Dosis dem Weisen wird sie nicht abgegeben; *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου*, heisst es auch hier, *δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα* (vgl. Joh. 3, 34). Man müsste des Tropfens Thorheit halber auf die Weisheit verzichten; denn der Thor ist allemal ein arger Thor, und zwischen ihm und dem Weisen besteht ein diametraler Unterschied. Es gab damals noch keine Halbnarren, wie in unsern Tagen der Zerrissenheit. Ueber V. 4 s. nachher. ***Das Herz des Weisen ist nach seiner rechten Seite und das Herz des Thoren ist nach seiner Linken gerichtet***] nicht: Das Herz des Weisen ist auf seiner rechten Seite u. s. f. d. h. es ist auf dem rechten Fleck, schwerlich konnte man sich so ausdrücken, vielmehr bezeichnet לְ die Richtung und das zur Rechten des Menschen Gelegene ist Bild für das Rechte, das zur Linken Ausdruck für das Verkehrte. So mit Recht *Del. Reuss* u. A., *Del.* erinnert daran, dass השמאיל im späteren Hebräisch geradezu die Bedeutung hat: sich auf die unrechte Seite schlagen. לֵב kommt natürlich als Sitz des Willens und Denkens in Betracht. — V. 3. Fortsetzung. Eben weil

er ein Narr ist, vergisst er, wenn er sich auf den Weg macht, das Nothwendigste nämlich den Verstand mitzunehmen. Aber warum hebt der Vf. gerade den Narren auf dem Wege hervor? Er meint nicht ihn auf Reisen, sondern Denselben, wenn er überhaupt ausgeht, und so die Leute mit ihm und seinem Unverstande in Berührung kommen. Blieb' er zu Hause, so würde seine Dummheit weiter nichts schaden, und gienge auch Niemanden etwas an. — בדרך, den Nachdruck tragend, hängt von הלך ab; in geschlichteter Wortstellung würde וְכַאֲשֶׁר הַסָּכָל הֹלֵךְ בַּדֶּרֶךְ gesagt sein. חסר wie C. 9, 8. *und er sagt zu Allen, er sei ein Narr*] nicht in dem Sinn, als lege er ein derartiges Bekenntniss vor Jedem ab, dagegen würde *Hitz.'s* Wort gelten: es wäre damit ein Anfang zum Verstande gemacht, weil in solchem Bekenntniss Wahrheit läge, sondern durch sein ganzes Auftreten und Verhalten zeigt er sich als Narr, er trägt seine Dummheit zur Schau und prahlt eher damit als dass er sie zu verbergen sucht. *Hitz.* u. A.: *er denkt von Jedem: er ist ein Narr*, aber so würde kein straffer Zusammenschluss mit dem Vorhergehenden erreicht, denn sich selbst für klug und andere für thöricht zu halten, ist gewiss eine Eigenthümlichkeit des Thoren zu jeder Zeit, nicht aber nur dann, wenn er auf dem Wege ist. *Knob. Ew.* ohne סָכָל zu lesen: *es ist thöricht*. Allein סָכָל wird von Handlungen oder Dingen nicht gesagt. Das ה in כשהסכל ist wegen des ש von den Mss. nicht vocalisirt. wie 6, 10. Klagel. 5, 8. V. 4 steht nicht noch mit V. 2. 3 in Verbindung (*Hitz.*), denn dem ganzen Zusammenhang nach handelt es sich V. 2. 3 wesentlich um die Thorheit vgl. V. 1, die Weisheit kam V. 2 nur nebensächlich in Betracht, um die Thorheit als ihren Gegensatz zu charakterisiren, dagegen V. 4 bezieht sich auf eine Lebensäusserung der Weisheit, man wird daher den Vers enger mit den folgenden verbinden müssen. *Wenn des Herrschers Zorn wider dich aufwallt*] vgl. zu רוח = leidenschaftliche Erregtheit Jud. 8, 3. Spr. 29, 11 und zu עלה vgl. Ps. 78, 21 (אף) und 2 Sam. 11, 20 (חֵמָה). *deine Stellung verlass nicht* kann nicht heissen: verliere die Fassung, die ruhige Besonnenheit nicht (*Hitz.*), vielmehr ist an 8, 3 zu erinnern und so hier die Warnung zu finden, nicht den vom מושל ihm angewiesenen Platz in leidenschaftlicher Erregtheit zu verlassen, so dass das Wort sich wohl speciell auf Untergebene des מושל bezieht. — *denn Gelassenheit unterlässt grosse Sünden* gewöhnlich: beschwichtigt grosse Sünden (*Ew.* u. A.), doch ist jene Erklärung vorzuziehen, weil der Gedanke offenbar der ist, dass der, welcher gelassen ist, sich grosser Sünden nicht schuldig macht, sich dem Herrscher gegenüber nicht zu Ungehorsam, Aufruhr, Treulosigkeit u. s. w. fortreissen lässt. Zu הִנִּיחַ vgl. 7, 18. 11, 6. Jer. 14, 9 etc., zu מַרְפֵּא vgl. Spr. 14, 30. — V. 5—7. Der V. 4 gegebene Rath scheint gut; und die Erfahrung wird ihn bestätigen. Aber also ist zugegeben, dass in dieser besten Welt ein Thor Macht in den Händen haben, dass der Gewalthaber in seinen Massregeln Fehler begehn kann; und Das ist schlimm, denn auf diesem Wege wird leicht das Oberste zu unterst gekehrt. *wie ein Missgriff*] כְּ ist das kaf verit., ausdrückend, ein Einzelnes harmonire mit einem allgemeinen Begriffe,

oder wie hier und 2 Sam. 9, 8 ein Allgemeines erscheine im Einzelnen. *Hitz.* mit seiner Bemerkung dass wir „um einen Missgriff“ sagen würden, scheint zu der Auffassung *Klein's* zu neigen: ein Elend ist es — — um Irrthum der vom Herrscher ausgeht, doch scheitert diese schon an שֶׁ, das diese Uebersetzung nicht zulässt. יֹצָא st. יֹצְאָה resp. יֹצֵאת vgl. *Ew.* § 189 f., wie in der Mischna die Verba ל"א in gewissen Formen regelmässig wie Verba ל"ה behandelt werden, so auch schon in dieser späteren Sprache vgl. 7, 26. 8, 1. — VV. 6. 7. Beispiele von solchen Missgriffen. Seine Laune erhebt da einen Unwürdigen, macht dort einen Reichen arm u. s. w. Plötzliche und ungeheure Glückswechsel, von der Person des Herrschers ausgehend, eignen dem Orient, der Welt des Despotismus, wo Barbiere Minister werden, wo Confiskation grosser Vermögen und Bedrückung der Besitzenden an der Tagesordnung ist. — Nicht נֻתַּן, weil nachher nicht יוֹשִׁיב; nicht הַסָּכָל, wie die Verss., *Hieron.* u. A. wollen. Es wird nicht ein bestimmter Einzelfall in Aussicht genommen; und Diess schliesst הַסֶּכֶל, nicht aber הַסָּכָל aus; נִתַּן הַסֶּכֶל ist == נִתְּנוּ סְכָלִים, den עשירים parallel. רבים weil mehr Appos. als Adject. steht ohne Artikel vgl. *Ew.* § 293 a, es ist hier offenbar == gross. Zum Inhalt vgl. 1 Sam. 2, 7. 8 — Sir. 11, 5. 6. — Zu V. 7 vgl. Spr. 19, 10. Jer. 17, 25. *Justin.* 41, 3: Hoc deniquo discrimen inter servos liberosque est, quod servi pedibus, liberi non nisi equis incedunt. — V. 8—10. Welches ist die Lehre, die durch diese Beispiele anschaulich werden soll? Sie enthalten nicht etwa eine Warnung, durch so keckes Räsonniren wie V. 5—7 sich nicht ins Unglück zu stürzen. Diesem Sinne scheinen die Sprüche VV. 8. 9 nicht nahe genug zu rücken; und Vers 10 schlösse sich von Demselben gänzlich aus. Auch wäre dem 15. V. ff. vorgegriffen, wo die Worte unverkennbar geflissentlich so angethan sind, dass vor dergleichen Aeusserungen gewarnt werden mag und V. 20 auch wird. Der Verf. kann aber auch nicht sagen wollen, es werde solches Schicksal allemal wohlverdient sein. Seine Beispiele beschlügen nur je die zweiten Hälften von VV. 6. 7; wiederum wäre Vers 10 nicht zu reimen; und die Behauptung, welche nicht etwa im Verlaufe eingeschränkt oder widerlegt wird, wäre obendrein handgreiflich falsch. Der Verf. weist vielmehr darauf hin, wie alle verschiedenen Lebenslagen auch ihre eigenthümlichen Gefahren in sich bergen, die der Weise allein überwinden kann. Werden darum Thoren durch Herrscherlaune erhoben, so wird sich doch an ihnen ihre Thorheit rächen. Damit wäre freilich ein engerer Anschluss nur an 6[a] und 7[a] erreicht, es liesse sich ein solcher auch mit 6[b]. 7[b] gewinnen, wenn man annehmen dürfte, dass ein derartiges Geschick unverdientermassen über die עשירים und שרים kommt, die als Weise die Gefahren der neuen Lebenslage zu überwinden verstehen, während die nun reich und gross gewordenen Thoren ihnen erliegen, aber der Text giebt freilich keinen sichern Beweis für diese Annahme. Es ist daher möglich, dass ein engerer Zusammenhang mit den vorhergehenden VV. überhaupt nicht beabsichtigt ist, sondern diese Verse 8—11 ein weiteres Glied in der Ausführung des Themas sind, das der Verf. von 9, 13 ab behandelt, nämlich Weis-

heit und Thorheit in ihrem Wechselverhältniss besonders in schwierigen Lebenslagen. *Wer eine Grube gräbt*] Oder vielmehr: gegraben hat. Es ist nicht gesagt: Andern; auch fällt er nicht nothwendig hinein, sondern kann hineinfallen. — Sir. 27, 26. Spr. 26, 27. — גּוּמָּץ ist kein Partic. Pu. und desswegen das מ zu dagessiren (*Hitz.*), sondern der in offener Silbe stehende lange Vocal ist verkürzt und desshalb die Verdoppelung des מ eingetreten vgl. עֲגָב und עֲגָב. — חֹפֵר und פּ־ץ als Partcc. zu punktiren lag zunächst, und die Partcc. V. 9 sind dafür beweisend. *Wer Gemäuer einreisst*] Vgl. das Gegentheil Jes. 58, 12. — Nicht weil man baufällige Mauern vollends niederreisst, und in altem Gemäuer Schlangen sich aufhalten (Jes. 34, 15). Dieselben nisten überhaupt in Ritzen und Löchern der Mauern, der Wände (Am. 5, 19). *Wer Steine losbricht, kann sich an ihnen wehthun*] Vgl. 1 Kön. 5, 31; für „fortwälzt" (*Knob.*) beweist 2 Kön. 4, 4 nichts. An das Verrücken von Grenzsteinen (הסיג גבול!), das Unglück bringe, ist nicht von ferne zu denken. *kann sich dadurch gefährden*] Nämlich durch das (nichtzuberechnende) Springen und Splittern der Holzstücke. *Hitz.* u. A. übersetzen: *kann sich daran verwunden*, sie meinen unser נסכן sei von סַכִּין = שַׂכִּין Schneidewerkzeug denominirt, doch ist dies Verb. ad hoc erfunden. Für die andere Auffassung spricht sowohl das targumisch-talmudische אִסְתַּכַּן in Gefahr gerathen, als auch die Sprache der Mischna, in der סכן die Bedeutung: sich gefährden hat vgl. מְסֻכָּן gefährdet, סִכּוּן Gefährdung, סַכָּנָה Gefahr. Solcher Gefahren, wie sie eben angedeutet sind, ist der Weise sich bewusst und ihnen weiss er vermöge seiner Weisheit zu entgehen, auf diesen Gedanken weist der folgende Vers. Als bedeutungslos sind alle die Erklärungen anzusehen, die אם als Fragepartikel fassen, wobei völlig ungewiss bliebe, wo die Antwort zu beginnen hätte, ebenso die, welche unter חילים *Kriegstruppen* verstehen, wobei man zu keinem befriedigenden Sinn gelangt. *Ew.*, dem Andere folgten, übersetzte ehedem: *Lässt man das Eisen stumpf und hat es nicht vorher geschärft, so greifts die Kräfte an: doch der Vortheil der Anstrengung ist die Weisheit.* Zuletzt hat er diese Erklärung mit Recht aufgegeben, denn weder lässt sich פנים = לפנים nachweisen, noch hat dies die Bedeutung „zuvor" = prius vgl. *Ew.* § 220 a, noch auch drückt der mit והוא eingeleitete Satz, der nach *Ew.* ein Zustandssatz sein soll, einen Zustand aus. Er erklärte daher zuletzt: *ward stumpf das Eisen und ohne Spitze, so stählt man es und stärkt die Kräfte;* ähnlich *Hitz. Böttch. Zöckl.* u. A., nur dass sie das Pi. קהה nicht in der Bedeutung eines Inchoativs, die es zweifellos haben kann vgl. *Ew.* § 120 d, sondern als Causativum nahmen; Subj. ist ihnen der Holzspalter (V. 9) und והוא beziehen sie auf ברזל, קלקל aber nach Ez. 21, 26 fassen sie in der Bedeutung: schwingen, also: *Wenn er das Eisen stumpf gemacht hat und es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an* d. h. wenn der Holzspalter etwa durch vieles Hauen die Axt abgestumpft hat, so muss er sie aus Leibeskräften schwingen, während er es leichter haben könnte. Dass לא פנים für בלא פנים stehen kann, ist durch לא בנים *kinderlos* 1 Chron. 2, 30. 32. *Ew.* § 286 g

sicher, wohl aber ist der Mangel eines Obj. bei קלקל auffallend und auch der Umstand bedenklich, dass die zu diesem Verbum nothwendige Bestimmung, wonach es ein besonders heftiges Schwingen bezeichnet, zu ergänzen ist, da ja ein Schwingen in jedem Fall, auch wenn die Axt noch so scharf ist, erfolgen muss. Auch das wird man *Del.* zugeben müssen, dass פנים nicht geradezu = חד ist sondern ein etwas weiterer Begriff und daher mehr unserm „Vorderseite“ entspricht. Desshalb hat *Del.* übers.: ***Wenn stumpf geworden das Eisen und er hat nicht die Vorderseite geschliffen, so muss er die Kraftanstrengungen verstärken,*** welche Auffassung sachlich wie sprachlich am befriedigendsten ist. והוא weist darauf hin, dass in dem zweiten Satz ein neues Subj. eintritt, nämlich der Arbeiter, welcher das Eisen benutzt. Die Stellung der Negation findet sich ähnlich 2 Sam. 3, 34. Num. 16, 29 vgl. Jes. 53, 9. Die Bedeutung *schärfen* ist für קלקל freilich bestritten und in der That findet das Verb. sich Ez. 21, 16 nur als *schütteln, schwingen*, dennoch ist die Möglichkeit jener Bedeutung nicht zu bezweifeln, sie findet ihre Stütze an Ez. 1, 7, wo die traditionelle Auffassung von נחשת קָלָל als *glänzendes Erz* in der That die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, die Grundbedeutung der Wurzel ist *leicht sein*, daraus leitet sich sowohl ab: mit Leichtigkeit d. i. Schnelligkeit bewegen als auch: leicht d. i. glatt und eben machen (*Del.*). Das Waw leitet den Nachsatz ein wie ganz ebenso 4, 11 im Bedingungssatz und zur Stellung des Obj. an dem Anfang vgl. 7, 22. 11, 8. In 10b wollen *Hitz. Elst. Zöckl.* הַכְשֵׁיר lesen, welcher Inf. constr. mit seiner Ergänzung חכמה das Subj. zum Prädic. יתרון bilden soll: ***Besser ist es triftig Weisheit handhaben***, aber in diesem Sinn konnte הכשיר חכמה nicht gebraucht werden, denn הכשיר bedeutet: 1) in Stand setzen, tauglich machen, in der Mischna ist הֶכְשֵׁר das gewöhnliche Wort für die vorschriftsmässige Herrichtung z. B. der Erstlingsgarbe, der Laubhütte u. s. w., demnach kann man übersetzen: *der Vortheil der Instandsetzung ist Weisheit* d. h. wer weise ist, hat damit auch den Vortheil, dass er die rechten Mittel in das Auge fasst für Erreichung seiner Zwecke u. s. w. (*Del.*). Das Verb. kann aber auch 2) heissen: Gedeihen haben, eine Bedeutung die sowohl durch das Syr. ܟܫܪ, ܐܟܫܪ als auch durch das Hebr. כִּשְׁרוֹן Koh. 2, 21. 4, 4. 5, 10. כּוֹשָׁרָה Ps. 68, 7 sicher gestellt ist. Also: ***Vortheil des Gedeihens ist Weisheit*** d. h. die Weisheit trägt diesen Vortheil in sich (*Knob.* u. A.). Dieser Halbvers giebt den Gesichtspunkt an, unter dem die vorher aneinander gereibten Dinge zu betrachten sind resp. bringt die Nutzanwendung: nur wer die Weisheit hat entgeht den Gefahren, welche die verschiedensten Lebenslagen in sich bergen und kommt, indem er sofort das rechte Mittel wählt, zum Ziel. — V. 11. Ja vielmehr, fährt der Verf. fort, wenn man den Verstand nicht zur rechten Zeit anwendet, so kommt man zu Schaden. Offenbar steht a in Beziehung zu V. 8b, — daher mit dem Art. הנחש — und ebenso b zu dem Schlusse des vor. Verses. Dass einen eine Schlange beissen d. i. dass man überhaupt beim Handthieren zu Schaden kommen könne, wird nur mit der Clausel

zugegeben: *ohne Beschwörung*, d. b. wenn man sich nicht vorsieht; wenn man es unterlässt, das Gehörige dawider vorzukehren. Der Verf. hat natürlich nicht bloss den Fall im Auge, dass man beim Mauereinreissen gebissen werde; לחש ist nicht die Sache eines solchen Handarbeiters, sondern eines חָכָם (Ps. 58, 6. Jes. 3, 3), des ἐπαοιδὸς vgl. Sir. 12, 13. Heisst es weiter: *dann hat keinen Nutzen der Beschwörer*, so ist deutlich die Meinung, er qua talis habe keinen, von der Zunge hab' er keinen Nutzen. Darum nämlich, weil er sie nicht brauchte; weil er, als zu reden, die Schlange zu beschwören an der Zeit war, nicht redete. — בעל לשון ist offenbar eine Bezeichnung des Beschwörers eig. der Mann der Zunge, nämlich derjenigen, die sich auf לחש, auf Beschwörung vgl. Jer. 8, 17 versteht. — V. 11b ist zu 10b nicht ein Gegensatz, sondern setzt, selber nur bedingungsweise geltend gemacht, eine bestätigende Ausnahme. Die Weisheit kann sich in That oder durch das Wort äussern; Vers 11 hat die Aeusserung durch das Wort im Auge, und macht so den Uebergang zu V. 12 und damit zum 2. Theile des Cap. — V. 12—15. Wir sahen: dem Weisen bringt es Gefahr, mit seiner Weisheit hinter dem Berge zu halten. Der Weise soll reden; denn die Worte seines Mundes sind חן = *Anmuth* relativ gedacht, d. h. sie gefallen, erwerben Gunst (gegen C. 9, 11). *die Lippen des Thoren verderben ihn*] Da nicht eigentlich die Lippen verschlingen, so ist wohl bei תבלענו nicht an die Grundbedeutung gedacht, und ein Oxymoron, wie jenes arabische رُبَّ رأس حصيد لسانه = *Mancher Kopf ist der Abgeschnittene seiner Zunge* nicht beabsichtigt. — Zu שפתות statt des Du. שִׂפְתֵי־ vgl. z. B. Ps. 45, 3, zur Constr. vgl. 4, 8. Spr. 14, 3. — V. 13. Begründung. Denn er redet wie er ist (vgl. Jes. 32, 6. 1 Sam. 24, 14), redet thörichtes Zeug. *und das Ende seines Mundes verderblicher Unsinn*] Das Ende, welches sein Mund mit Reden macht. Es ist hinten und vorn nichts an seinem Geschwätze; denn „Narren sind nicht gescheidt“ sagt das Sprichwort; der Thor ist allemal ein rechter Thor (zu V. 2). Wegen der Vermehrung durch רעה wird dafür דברי vor פיהו in b weggelassen. רעה dient zur Steigerung des Begriffes הוללות vgl. 6, 2. 5, 12 u. öfter. — V. 14. Fortsetzung. Nicht nur redet er dumm, sondern auch viel; Das hängt mit einander zusammen (s. C. 5, 2). Schon die Unterscheidung V. 13 eines Anfanges und eines Endes seiner Reden deutet darauf hin, dass Beide um ein Gutes auseinander liegen mögen. V. 14b ist, logisch betrachtet, als V. 14a untergeordnet anzusehen: obgleich des Menschen Einsicht eine sehr beschränkte ist, zeigt doch der Narr davon nicht das geringste Bewusstsein, sondern macht über alles einen Wortschwall. Von סכל ist die Rede st. כסיל V. 12, offenbar weil inzwischen von dem letzteren V. 13 סכלות ausgesagt war. *der Mensch weiss nicht, was geschehn wird*] woraus sich von selbst für den Verständigen die Regel ergieht, zu schweigen, wo es sich um Dinge handelt, die jenseits aller menschlichen Erkenntniss liegen, doch nicht so der Thor. — C. 8, 7. 11, 2. Spr. 27, 1. Wenn LXX *Symm. Vulg Syr.* übersetzen, als hätten sie

מה־שֶׁהָיָה vor Augen gehabt, so folgen sie, die wirkliche Meinung des Verfs. verkennend, einer Vermuthung, veranlasst durch die Schwierigkeit des nächsten Gliedes. *und was nach ihm geschehen wird* ff.] nicht aber: *was nach dem geschehen wird*, so dass das Suff. sich auf das vorhergehende מה שיהיה ginge (*Hitz.*); 6, 12. 7, 14. 9, 3 fordern, dass das Suff. auf האדם geht, so dass מאחריו die Zeit von seinem Tode an und weiterhin bezeichnet, vgl. Deut. 29, 21. Wird in den vorhergehenden Worten darauf hingewiesen, dass die Zukunft dem Menschen verschlossen ist, so wird hier betont, dass er keine Kenntniss von dem besitze, was nach seinem Tode geschehen wird. *Hitz.* wird dem Wortlaut des Textes nicht gerecht, er findet hier den Gedanken: der Thor spreche vieles, was ihm Verderben bringen könne, er wisse nicht, welche Folgen seine Worte haben können, ob sie nicht vielleicht alsbald gehörigen Orts hinterbracht werden. V. 15 weist auf das völlig Erfolglose solcher Mühe, bei der man menschliche Kurzsichtigkeit und Bedingtheit des Erkennens aus den Augen lässt. *Hitz.* meint, dass V. 15 eine Antwort auf die Frage giebt, wie der Thor dazu komme, soviel Bedenkliches zu reden: es seien Aeusserungen erschöpfter Geduld, halber Verzweiflung, aber allein in diesem Sinn die דברים zu verstehen ist unberechtigt. *Die Mühsal der Thoren erschöpft ihn, der nicht weiss* ff.] תיגענו schwerlich für יְיַגְּעֶנּוּ, um den Misslaut zu vermeiden (*Hitz.*), vgl. יְיַחֵל Mich. 5, 6 יְיַסְּדֶנָּה Jos. 6, 26 u. öfter, vielmehr haben wir anzunehmen, dass der Verf. das Wort hier ausnahmsweise als fem. gebraucht wie jener Dichter Spr. 4, 13 מוּסָר. Zu dem Suff. Sing. nach כסילים vgl. Jes. 2, 8. 5, 23. Hos. 4, 8 u. a. St. Der Sinn dieses ersten Versgliedes muss im Allgemeinen der von *Knob.* u. A. statuirte sein: weil der Thor alles verkehrt anfängt, macht er sich viele Plage, er ermüdet sich resultatlos, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht. — Die Formel in b, an jene C. 6, 8 erinnernd, erhält etwas Licht durch den Zusammenhang. Sprichwörtlich ohne Zweifel dürfte sie ungefähr soviel bedeuten als: der selbst auf dem bekanntesten Wege sich nicht zurecht zu finden weiss. Es ist unnöthig dem Wort speciellere Beziehung zu geben: er weiss nicht den Weg in die Stadt, dahin, wo er Abhülfe zu finden vermag vor dem Druck, unter dem er seufzt (*Hitz. Kamph.* u. A.). Diese Erklärung hängt noch mit der oben zurückgewiesenen Beschränkung der דברים auf Murren, Anklagen u. s. w. zusammen. *Ew.* zieht V. 15 zu den folgenden VV.: *die Mühe der Thoren ermüdet den, welcher nicht weiss zur Stadt zu gehen* d. h. der es nicht versteht die grossen, mächtigen Herren in der Stadt zu bestechen, jene Thoren sollen die schlechten heidnischen Herrscher sein. Aber die vorhergehenden Verse empfehlen diese Fassung von כסילים nicht und V. 16 macht es sehr wahrscheinlich, dass mit diesem V. 16 ein neuer Gedanke beginnt. — Die folgenden Verse hat *Hitz.*, dem *Zöckl.* beizustimmen geneigt ist, als Worte des Thoren V. 15 angesehen, sie seien als Probe der äussersten Unbedachtsamkeit eines thörichten Menschen mitgetheilt und V. 20 bringe die Warnung vor derartigen Unvorsichtigkeiten. Aber zu dieser Annahme liegt kein triftiger Grund vor, denn die VV. 16—19 stehen

keineswegs mit V. 20 in unlösbarem Gegensatz, so dass Koh., wären diese Verse sämmtlich Ausdruck seiner Meinung, damit sich selbst „auf das Maul schlage“, *Del.* erinnert mit Recht daran, wie Jesajah mit seinem Verhalten Ahas gegenüber und ähnlich Jeremjah mit seiner Stellung zu Zidkia die Vereinbarkeit beider Anschauungen beweisen. Freilich lässt sich ein strenger Zusammenhang mit den vorhergehenden VV. nicht nachweisen, die angestellten Versuche haben das hinreichend dargethan, der Verf kehrt vielmehr zu dem 10, 4 ff. behandelten Gedanken zurück, wie *Elst.* u. A. richtig gesehen. *dessen König ein Knabe*] Als Solcher unerfahren (1 Kön. 3, 7), des Ernstes und der Besonnenheit ermangelnd (Jes. 3, 12). In Jemen sagt man geradezu جاهِل für وَلَد des Dialektes von Kahira. Nach *Döderlein* u. A. *Herzf.*: *Knecht* = Sclave, wegen בן־חורים V. 17 ebenso *Grätz*, der diesen Vers für die Beziehung des Buches auf Herodes anführt, aber den Gegensatz zu בן־חורים kann נער nicht bezeichnen, das ist עבד vgl. V. 7, während נער höchstens unserm „Diener“ entspricht. *dessen Obere am Morgen schmausen*] Zur Unzeit V. 17 vgl. Jes. 5, 11. Cicero Phil. II, 40. Petrus widerlegt den Verdacht der Trunkenheit Apg. 2, 15 damit, dass es erst 9 Uhr morgens sei. „Erst des Abends war ein Räuschchen erlaubt“: *Knob.* *Heil dir, Land*] Dass אשרי eig. Stat. constr. von אֶשֶׁר sei, wurde dem Bewusstsein fremd. In Folge Dessen blieb der Stammvokal vor Suff. unbeweglich, und sprach man אַשְׁרֶיךָ, אַשְׁרָיו st. אֲשָׁרֶיךָ, אֲשָׁרָיו. Von diesen Formen aus ist man dann auch wohl zu dem Sing. mit Suff. gekommen, so dass sich Spr. 29, 19 die Form אַשְׁרֵהוּ findet, welcher unser אַשְׁרֵיךְ = אַשְׁרֵךְ analog ist vgl. *Ew.* § 258 c. *Ges.* § 91, 2 Anm. 2, eigentlich erwartete man אֲשָׁרַיִךְ. בן חורים] Vgl. Pea 3, 8 das im Talm. gewöhnliche Wort für den Freigebornen im Gegensatz zum עֶבֶד. Ein Edler von Abstammung und — wird vorausgesetzt — entsprechender Gesinnung, = נָדִיב vgl. Hohel. 7, 2. Jes. 32, 8. Der Vf. konnte natürlich nicht wegen V. 16ª ein Land schon darum glücklich preisen, weil sein König ein älterer Mann sei. Die Jugend ist da ein Schaden, das Alter nicht nothwendig ein Gewinn. *mit Manneskraft und nicht mit Betrinken*] unrichtig *Hitz.*: *für Stärkung, nicht für Völlerei*, denn ב kann nicht den Zweck angeben, vielmehr will der Verf. sagen, dass ein אכל gestattet sei, wie es גבורה erfordert, nicht aber soll das Mahl das Trinken zum Hauptzweck haben, daher übersetzt *Klein.* dem Sinne nach richtig: *dass Fürsten zur Zeit essen, als Männer und nicht als Völler.* — V. 18. Begründung des Weherufes V. 16. Jene schwelgen zur Zeit, da sie regieren sollten, nicht etwa um zur Essenszeit zu regieren; und das Schwelgen früh morgens macht für den übrigen Tag dämisch und untauglich zu Geschäften. Bei solcher Vernachlässigung der Landesinteressen und Unbekümmertheit um sein Wohl und Wehe (Am. 6, 6) kommt es, wie es kommen muss: der Staat wird zur מַכְשֵׁלָה (Jes. 3, 6 vgl. Am. 9, 11). Diese specielle Beziehung hat hier der Gedanke V. 18, dessen Allgemeinheit auch auf andere Fälle Anwendung zulässt. *Durch Faulheit senkt sich das Gebälk*] Nämlich nicht durch seine eigene,

sondern die des Hausbesitzers, der Alles verfallen lässt. עצלתים bedeutet eig. *die zwei faulen* (Hände) *Ew.* § 180a. *Del.* sieht es als Dual von עַצְלָה an, der hier den Zweck hat den Begriff zu steigern, es entspräche etwa unserm Faullenzen, er erinnert an מְרָתַיִם Jer. 50, 21 רִשְׁעָתַיִם, während *Rénan* עצלת lesen will, die beiden Buchstaben ים seien durch Irrthum eines Schreibers wiederholt, jedenfalls muss man zugeben, dass ein ähnlicher attributiver Adjectiv-Dual im Hebr. ohne Beispiel ist und neben עצלתים als Bezeichnung der Hände שפלות ידים matt wäre. *durch Schlaffheit der Hände regnets ins Haus*] Wenn man keine Ritze verstopft, kein Loch zumauert, so tropft das Haus d. h. es lässt den Regen durch. שפלות ידים wäre eig. Gegensatz zu יָד רָמָה. Man sagt sonst רִפְיוֹן־ (Jer. 47, 3 vgl. Spr. 10, 4) oder auch חִבּוּק יָדַיִם. — V. 19 nimmt wiederum auf die Ursache des Verfalls, auf den V. 18 hingewiesen hatte, Rücksicht, der Fürsten Thätigkeit besteht nur in Essen und Trinken. *Zur Belustigung hält man Gelage*] nicht aber: *Lustig halten sie u. s. f.* so dass das ל hier zur Bezeichnung des Adverb. diente (*Hitz.*), gerade wenn ל die Zweckangabe einführt, bekommt man einen treffenden Gedanken, worauf schon *Geier* hingewiesen: non ad debitam corporis refectionem sed ad mera ludicra et stulta gaudia. Zu שחוק vgl. 2, 2. Spr. 10, 23. Subj. in עשים sind natürlich im letzten Grunde jene thörichten Fürsten, grammatisch wird man das Partic. als Umschreibung des unpersönlichen Verb. ansehen müssen vgl. *Ew.* 200 a. Zu עשה לחם vgl. Ez. 4, 15. *Wein erfreut das Leben*] Nämlich das ihrige. Wie bei עשים ein הֵם fehlte, so nun hier das Suff. לחם führte um seiner eig. Bedeutung willen sofort יין herbei; vgl. übr. Ps. 104, 15. *und das Geld gewähret Alles*] Zunächst Speisen und Wein. Für Geld kann man ja Alles haben, und Geld besitzen sie; also u. s. w. יענה braucht man nicht mit *Hitz.* u. A. als Impf. Hiph. zu fassen: macht Alles (Den, der das Geld hat) erhören, macht, dass Nichts sich seinem Gelüste versagt, es ist Impf. Kal und zu der Bedeutung von ענה ist Hos. 2, 23 f. zu vergleichen: das Geld entspricht jeglichem Anspruch, erhört alle Wünsche. — V. 20 warnt mit Rücksicht auf solche in den eben ausgesprochenen Sätzen gezeichneten Missstände, wie die Gegenwart sie offenbar bot, sogar in seinen Gedanken sich nicht zum Fluch fortreissen zu lassen. במדעך] In deinem Bewusstsein, deinen Gedanken. — Vgl. 2 Kön. 6, 12. — Der Reiche, welcher durch seinen Reichthum einflussreich und mächtig, steht hier an der Stelle der שרים V. 16, da des Geldes V. 19b gedacht worden und V. 19a überhaupt von den Reichen gelten kann. — In b wird der Grund angegeben: es könnte in unbegreiflicher Weise, die man nicht für möglich halten sollte, verrathen werden. Vgl. unser: die Wände haben Ohren, das schon vom Midrasch zu unserer Stelle erwähnt wird. *der Geflügelte*] S. oben zu V. 11. Der Art. ist hier ebensowenig als V. 3 oder C. 6, 10 zu beanstanden.

Cap. XI, 1 — Cap. XII, 8.

Der Verf. mahnt zu opferwilliger Wohlthätigkeit, denn es kann leicht eine Zeit des Unglücks, das nach unabänderlichen Gesetzen sich vollzieht, kommen, wo man der also gewonnenen Freunde bedarf. V. 1—3. Man soll nicht ängstlich erwägen und zögern sondern getrost an seine Berufsarbeit gehen, denn die Zukunft liegt in Gottes Hand. V. 4—6. Das Leben ist trotz des Elends ein Gut und wohl werth, dass man sich seiner freue in Erinnerung an die ungewisse finstere Zukunft, wo alle Freude ein Ende hat. V. 7. 8. Namentlich gilt es der Jugend froh zu werden, so lange nicht mit seinen Gebrechlichkeiten das leidige Alter eintritt, das mit dem Tode endigt V. 9 — 12, 8.

Der Abschnitt, mit Ermahnung sofort beginnend, hängt ebendadurch mit C. 10, 20 noch zusammen. Allein hier empfiehlt der Verf. nicht mehr bloss Vorsicht im Reden nach einer bestimmten Seite hin; sondern auf allgemeinerem Standpunkte, welcher in den Bereich seines Blickes das Leben überhaupt bringt, giebt er Rathschläge, wie dasselbe einzurichten sei. Deutlich sondert sich das Stück zu zwei Hälften; C. 11, 9 hebt der Verf. neu an. Von der Erwägung nämlich ausgehend, wie wenig Freude den Menschen das höhere Alter biete, beschränkt er die Aufforderung des 8. V. auf den Jüngling V. 9 — 12, 1, und motivirt sie mit einer ausführlichen Schilderung des freudelosen Greisenalters.

V. 1 findet *Hitz.* den Gedanken: wenn du willst, dass deine Hoffnungen in Erfüllung gehen mögen, so hege keine, ihm ist 1[a]: *entsende dein Brod über den Wasserspiegel* ein Bild für die Mahnung: schlag es in die Schanze, gieb es verloren, aber mit Recht ist diese Erklärung allgemein verworfen, der Gedanke ist ein gekünstelter, der so schwerlich hätte ausgedrückt werden können. In der That kann es sich nur um zwei Möglichkeiten handeln, entweder sieht man hier eine Aufforderung zu frisch wagendem Handeln (*Del.* u. A.) oder man findet hier eine Mahnung zur opferwilligen Wohlthätigkeit, so schon Talm., Midrasch, Targ. und die meisten Erkl. In [a] liegt ein Bild genommen vom Kornhandel einer Seestadt vor, nach vielen eine Exemplificirung des Gedankens: suche deine Nahrung auf dem Wege kühnen getrosten Wagens. Aber eine derartige Aufforderung entspricht wenig der düstern Lebensanschauung, die das Buch durchzieht, weist ja doch der Verf. oft genug darauf hin, dass der Erfolg nicht in des Menschen Hand steht, vielmehr ist der Mensch in allem von einem unabänderlichen Geschick in seinem Thun und Lassen bestimmt und bedingt vgl. Cap. 3, 9, sein ceterum censeo bis an das Ende des Buchs ist der Rath: geniesse die Gegenwart, denn was die Zukunft dir bringen wird, weisst du nicht und hier sollte Koh. dazu rathen, weitaussehende Dinge zu unternehmen? Mit Recht weist auch *Herzf.* darauf hin, dass das Suff. in תמצאנו zu dieser Auffassung nicht sonderlich stimmen will,

denn bei solchem kühnen getrosten Wagen ist es nicht auf das Wiederfinden des gewagten Kapitals, sondern auf den Gewinn abgesehn. Desshalb verdient die andere ältere Auffassung den Vorzug: 1a mahnt im Bilde zum opferwilligen Wohlthun, was 1b begründet: *denn im Verlauf vieler Tage wirst du es finden* d. h. wiederfinden. *Hitz. Del.* u. A. haben freilicb bestritten, dass תמצא diese Bedeutung haben könne, aber liegt sie auch nicht direct im Wort, so ist sie doch durch den Context gegeben, denn finde ich, was ich vorhergegeben, so liegt darin von selbst der Begriff: wieder. Wenn aber *Del.* behauptet, dass diese unbestimmte Zeitangabe nicht so lautet, als ob von dem Lohn edler Selbstentäusserung die Rede wäre, so ist dieser Einwand nicbt zu begreifen, der völlig unanfechtbare Gedanke ist doch der: Wohlthun trägt Zinsen, freilich nicht sofort, aber doch im Laufe der Zeit. Vielleicht auf unsern so aufgefassten Spruch geht das aramäische Wort Ben-Sira's: זְרֹק לַחְמָךְ עַל אַפֵּי מַיָּא וּבְיַבֶּשְׁתָּא וְאַתְּ מַשְׁכַּח בְּסוֹף יוֹמַיָּא vgl. *Buxtorf* Florilegium p. 171. Eine ähnliche Anschauung wie in diesen Worten liegt vor in dem arabischen Sprüchwort, das *Knob.* aus *H. F. v. Diez* Denkwürdigkeiten von Asien I. S. 106 anführt: Benefac, projice panem tuum in aquam, aliquando tibi retribuetur, welcher Spruch nach *Del.* im Türkischen heimisch ist, wo er lautet: das Gute thue, in's Meer wirf es, wenn es der Fisch nicht weiss, Gott weiss es. *Herzf.* hat an das Wort aus Goethe's Westöstlichem Divan erinnert: Was willst du untersuchen, Wohin die Milde fliesst! Ins Wasser wirf deine Kuchen — Wer weiss wer sie geniesst! V. 2 wiederholt die Mahnung aus 1a ohne Bild: *gieb Antheil sieben und auch acht* d. h. übe eine unbeschränkte Wohlthätigkeit. Diejenigen, welche 1a die Aufforderung zu kühnem Wagen finden, sehen hier eine Vorsichtsmassregel: *Zerlege den Theil in sieben ja acht*, in Voraussetzung der Möglichkeit einer hereinbrechenden allgemeinen Katastrophe sei hier eine Theilung des Eigenthums angerathen, man solle eben nicht alles auf eine Karte setzen. Aber dagegen erheben sich sprachliche Bedenken, schwerlich kann חלק das Vermögen bezeichnen, auch ist dieser Ausdruck für „theilen" auffallend. Zu „sieben—acht" vgl. Spr. 6, 16. Am. 1, 3 ff. Mich. 5, 4 u. s. w., die zweite Zahl tritt zur ersten, um darauf hinzuweisen, dass durch diese Zahlen nur der Begriff „viele" zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Begründung 2b weist darauf hin, dass wohl eine Zeit des Unglücks kommen kann, wo man der Unterstützung solcher Freunde, die man durch Wohlthaten erworben hat, bedarf; möglich wäre auch die Begründung so: der Verf. erinnert an die Möglichkeit der kommenden רעה, in der doch schliesslich alles dahin gehen kann. Zu מה יהיה רעה vgl. *Ew.* § 287 h. — V. 3. Dass überhaupt Böses sich ereignen werde, ist V. 2 vorausgesetzt; was? bleibt die Frage; wie? erörtert V. 3. Es geschieht mit starrer Nothwendigkeit und in unabänderlicher Richtung; was der Verf. mit Beispielen, wie das Gesetz der Schwere sich vollzieht, anschaulich macht. *Wenn die Wolken sich anfüllen mit Regen*] Dass man גשם mit den Acc. gegen *Knob.* zu ימלאו ziehn muss, ist deutlich; denn die Wolken könnten etwa auch mit Hagel sich anfüllen, und dann

nicht Regen herabgiessen. ימלאו, nicht יְמַלְּאוּ, weil von einer wirklich aoristischen immer wiederkehrenden Erscheinung die Rede ist. Es ist eine Handlung, die im jedesmaligen Falle sich nothwendig vollendet; und dass יריקו eine spätere Zukunft als ימלאו ausdrückt, war aus der Natur der Sache deutlich. Uebr. liegt dem Ausdrucke die populäre Vorstellung (Ij. 38, 37) zu Grunde. *in den Süden oder in den Norden*] In südlicher oder in nördlicher Richtung. *wohin der Baum fällt, dahin kommt er zu liegen*] Dass שם nicht zu 'שֶׁ zu ziehen sei, darüber s. zu C. 1, 7. — Wie יְהִי von היה, so יְהוּ von הוה; das Wort ist hier יהוא geschrieben, schwerlich geht aber aus unserer Stelle und Ij. 37, 6 hervor, dass das Verb. in der Bedeutung „fallen" mit א geschrieben sei, vielmehr dient wohl das א nur dazu den langen vocalischen Auslaut zu bezeichnen, vgl. אָבוּא Jes. 28, 12 und הָלְכוּא Jos. 10, 24. Die Punktation als Jussiv ist nicht zu beanstanden vgl. *Ew.* § 235 e. Sinn: in der Richtung, in welcher sich der Baum zum Falle neigt, fällt er auch weiter und kommt er endlich am Erdboden an (יהוא). — Was geschehn soll, d. h. V. 5 was Gott thun will, lässt sich also weder rückgängig machen, noch auch modificiren, und (V. 5) auch nicht zum Voraus sich absehn. Doch soll der Mensch sich nicht durch solche Umstände davon abhalten lassen, was gethan werden muss, zu thun, vielmehr soll er frisch ans Werk gehen. Wer allzu ängstlich auf Wind und Wolken achtet, kommt weder zum Säen noch Erndten V. 4. *wer auf den Wind achtet, der säet nicht*] Nämlich ob und von welcher Seite (V. 5a) er kommen werde. Nicht der Wind, welcher Bäume umstürzt; denn Das interessirt für seine Feldwirthschaft den Landmann nicht, und um Beachten des gegenwärtig tosenden Windes handelt es sich auch nicht. Vielmehr der Wind, welcher die Wolken, z. B. Nordwind, welcher Regenwolken herbeiführt (Spr. 25, 23). Zum Säen war ja Regen nothwendig, damit durch diesen das Erdreich gelockert werde und die Fähigkeit empfange, das Samenkorn zum Keimen zu bringen. Wer desshalb zu ängstlich auf den Wind achtet, ob er auch Regenwolken bringen wird, kann darüber leicht die rechte Zeit zur Saat versäumen, wie andererseits der die rechte Zeit zur Erndte, welcher zu ängstlich auf die Wolken schaut, ob sie nämlich regenfrei sind, weil für die Zeit der Erndte trockene Wärme nothwendig ist. Daran dass die Beobachtung des Wetters Bild für das Wittern im politischen Sinn sei, woher der Wind wehe u. s. w. (*Hitz.*) ist nicht zu denken, vielmehr enthält der Vers einfach eine Warnung vor zu grosser Aengstlichkeit bei dem, was man unternimmt, dadurch stellt man alles in Frage und wenn auch das nicht, doch erreicht man dadurch nichts, denn das Werk Gottes des Alles wirkenden d. h. also die Zukunft und die in ihr liegenden Bedingungen des Erfolges vermögen wir doch nicht zu erkennen. V. 5 vgl. Joh. 3, 8 und Koh. 1, 6. 8, 8. *wie Gebeine im Leibe der Schwangern*] Diese Worte stehen dem folgenden *das Thun Gottes* parallel und hängen mit diesem Akkus. des Obj. von לא תדע (*du kannst nicht wissen, nicht erkennen*) ab; der ihnen vorausgehende Satz dgg. steht der ganzen 2. Vh. gegenüber. Diese „Gebeine" sind die der Leibesfrucht; ihre Entstehung und

Entwicklung ist nur allein Gott bekannt vgl. Ps. 139, 11. Ij. 10, 11, für den Menschen aber ein unerforschliches Geheimniss, nicht anders ist es mit Gottes Thun, das erkennt auch Niemand denn Er allein. מלאה] Sprachgebrauch der Mischna z. B. Jebam. 16, 1, vgl. plena, implere Ovid. metam. 10, 469. 11, 265. *welcher Alles thut*] Vgl. Am. 3, 6. Diess wird ausdrücklich bemerkt, um zu verstehn zu geben, dass man von der Zukunft gar nichts wissen könne. Absichtlich ist wohl statt des Part. עֹשֶׂה vgl. Jes. 44, 24 der futurische Relativsatz gewählt, weil es sich hier um das Zukünftige in der Naturwelt und Menschengeschichte handelt (*Del.*). — V. 6. Folgerung für das praktische Verhalten. Wenn Das sich also verhält, so lasse du solches רְאוּת־רוּחַ (vgl. V. 4), und thue was deines Amtes ist. *Am Morgen säe deine Aussaat*] Die Beziehung auf V. 4ª ist unverkennbar. Der gemeine Hebräer, für welchen diese Lebensweisheit bestimmt ist (vgl. C. 10, 15. 20), baut in der Regel den Acker; und dadurch wird Säen und Erndten als Exempel von Handthierung nahegelegt (vgl. auch Ij. 4, 8. Ps. 126, 5 u. s. w.). Der Verf. sagt: am Morgen geh' du deinem Geschäfte nach! *und gegen Abend lass deine Hand nicht ruhn*] Selbst wenn das Säen in eig. Sinne zu denken wäre, so würde der Verf. nicht mit: *und gegen Abend erndte!* fortfahren können, denn in Tagesfrist reift das Getraide nicht, und ob und wann es zum Erndten komme, hängt nicht vom Landmann ab. Auch nicht: בערב; denn da darf er allerdings aufhören vgl. Jud. 19, 16. Vielmehr: auf den Sonnenuntergang hin, wenn sie bald untergehn will, aber untergegangen noch nicht ist, sei du noch fleissig, eig.: setze du deine Hand nicht in Ruhe. *welches gerathen wird*] S. zu C. 2, 21. אי זה ist nicht *was?* sondern *welches?* hier welches von Beiden? Es stehn nämlich die Vormittags- und die Nachmittagsarbeit einander gegenüber. Man soll Arbeit an Arbeit reihen, weil die Chancen gleich stehn, und man also hoffen darf, wenn Eines fehlschlägt, dass doch das Andere gelingen werde. Die eine Arbeit — und man weiss nicht, welche? — verderbt dir Gott möglicherweise (vgl. C. 5, 5); gut, wenn du dann einen Rückhalt, „einen zweiten Pfeil zu versenden" hast. *Und ob Beides zumal gut sein wird*] gut herauskommen, sich gut herausstellen wird; ob nicht das Eine fehlschlägt. Wenn man wüsste, dass es gelinge, so könnte man sich die Mühe des Andern ersparen. Man weiss nicht, ob Beides oder nur Eines von Beiden, und in letzterem Falle, welches von Beiden gelingen werde. כאחד] *zumal, zusammen* Esr. 6, 20. 2 Chr. 5, 13. Jes. 65, 25. Zu der dreigliederigen Frage vgl. *Ew.* § 361. — V. 7 rechtfertigt die vorhergehenden Rathschläge: das Leben ist schön und werth, dass man für dasselbe Sorge trage. Möglich wäre auch der von *Del.* vertheidigte Anschluss von VV. 7. 8 an V. 1—6: „der treulich Arbeitende V. 4 ff. hat ein Recht sich seines Lebens zu freuen, und diese Lebensfreude, auf Berufstreue basirt und durch Gottesfurcht geheiligt, ist hienieden das Reellste und Höchste. *das Licht*] Vgl. Ps. 49, 20. 56, 14. לְעֵינַיִם] ל ist mit ַ präfigirt wie 1 Sam. 16, 7, da ע halbe Verdoppelung zulässt. Vgl. übr. Eurip. Iphig. in Aulis V. 1218: ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς λεύσσειν. — V. 8 ist keine Folge-

rung aus dem Vorhergehenden (*Hitz.*), sondern der Verf. begründet den Gedanken von V. 7 dass das Leben ein köstliches Gut trotz aller Mängel bleibt und es süss ist, dasselbe zu geniessen mit dem Hinweis darauf, dass solch Genuss ein von Gott gewollter ist, es kommen die Tage der Finsterniss, wo alle Freude ein Ende hat. Man hat daber nicht nöthig כי mit den meisten Exegeten = ja zu nehmen. *Denn wenn viele Jahre* ff.] כי ist nicht enger mit אם zu verbinden vgl. z. B. Jes. 10, 22. *und denke an die Tage der Finsterniss*] Durch den Gegensatz V. 7 deutlich die Zeit, welche man in der Unterwelt (C. 9, 10), im Tode zubringt vgl. Ps. 88, 13. Ij. 10, 21. 22. *dass ihrer viel sein werden* nicht aber: *denn viel werden ihrer sein* (*Hitz.*) weil der Satz sich so nicht recht an das Vorhergehende anschliesst. Zur Constr. vgl. *Ew.* § 336b. Uebr. steht הרבה absichtlich dem vorhergehenden הרבה gegenüber. Es werden der letztern, der trüben traurigen Tage (Ij. 14, 22) nicht etwa weniger sein, so dass man Freudentage verlieren und die Bilanz dennoch sich günstig stellen könnte. *Alles kommende ist eitel* kann natürlich in diesem Zusammenhang nur sagen: alles, was nach diesem Leben kommt, ist nichtig, weil eben nach diesem Leben nichts als die Finsterniss des Todtenreiches bleibt. Aber selbst wenn man den Satz allgemein vom Zukünftigen überhaupt verstünde, ist er nicht falsch, sondern hat seine Wahrheit. Hier handelt es sich darum, zur Freude in der Gegenwart zu mahnen, das geschieht einmal durch die Erinnerung an die Tage der Finsterniss in der Scheol und andrerseits durch den Hinweis darauf, dass, was in der Zukunft liegt, nichtig sei, offenbar darum, weil man sich darauf nicht verlassen könne. *Hitz.* wollte übersetzen: *alles was wird ist vergänglich*, aber so könnte der Begriff des Werdens kaum ausgedrückt werden.

V. 9—12, 8. Der Zusammenhang mit V. 8 liegt äusserlich schon durch die Eingangsworte V. 9. 12, 1 vor Augen. Von dem Standpunkte des 8. V. ausgehend, setzt der Verf. frisch an, lebhaft in Anrede und in ausführlicher Darstellung beredt. Der Jüngling soll sich seiner Jugend freuen, aber dabei der Rechenschaft eingedenk bleiben, die er Gott ablegen muss. *in deiner Jugend*] בְּ ist hier wie in בימי zu erklären (Jes. 9, 2), nicht: über d. J. *es ergötze dich dein Sinn*] Nicht: dadurch, dass er sich auf das Angenehme richtet und dich dahin führt (*Knob.*); sondern indem הַלֵּב selber טוב ist (C. 7, 3), und von ihm das Wohlsein (wie Spr. 15, 13 auf das Gesicht) auf den ganzen Menschen ausgestrahlt wird. Das Ich und das Herz werden auch hier wie z. B. C. 7, 25 unterschieden. — בחורות, nach C. 12, 1 (vgl. Jer. 32, 30), für בְּחֻרִים Num. 11, 28 (vgl. זְקֻנִים) wie die Plurr. יָמוֹת, שְׁנוֹת später. *wandle in den Wegen deines Sinnes*] In den Wegen, welche er gehn will, leiste ihm Folge. Zum Ausdrucke vgl. Jes. 57, 17, zum Gedanken C. 2, 10. *und in dem Schauen deiner Augen*] Hiemit wird der Gedanke erst vollständig; denn das Auge zieht den Sinn nach sich (Ij. 31, 7), Dieser den Menschen selbst. In 6, 9 bezeichnete מראה עינים im Gegensatz zum Wallen der Begier das Sehen d. h. das Vorsichhaben eines Gegenstandes, hier ist es wohl der Anblick, der die Augen auf sich zieht, das K'ri, welches die Verss. und

viele Handschrr. bieten, legt den Nachdruck auf die Fülle der Gegenstände, nach denen die Augen blicken, der Gedanke ist also: folge dem Zuge deines Herzens, gieb den Forderungen der Sinne Gehör. — Zu ודע vgl. Ij. 11, 6, für הֵבִיא במשפט, *vor Gericht ziehn* C. 12, 14. Ij. 14, 3. — Was freilich unter diesem Gericht zu verstehen ist, kann zweifelhaft sein. *Hitz.* meint, dass Kraft des Zusammenhanges mit V. 10 das Gericht in die Zeit treffen solle, da das Morgenroth der Jugend vorüber ist, die Sünden der Jugend werden im Alter gestraft vgl. Ij. 13, 26. Ps. 25, 7. Jedenfalls hat man mit Rücksicht auf Stellen wie 9, 10. 12, 7 kein Recht an eine jenseitige Vergeltung zu denken, ja 8, 12 setzt sogar eine diesseitige voraus, denn dort macht der Verf. im Gegensatz zu der oftmals in dieser Welt sich darbietenden Erscheinung, dass Frevler begraben werden, Gerechte aber fort müssen von heiliger Stätte, darauf aufmerksam, dass er gleichwohl daran festhalte, dass es dem Frevler nicht wohl geht und er *nicht lange leben wird* dem Schatten gleich, was doch nur von einer diesseitigen Vergeltung verstanden werden kann. Betont der Verf. doch öfter mit solcher Schärfe das Ausbleiben des Gerichts, so wird man freilich zugeben müssen, dass er zur völligen Klarheit über diesen Punkt nicht hindurchgedrungen war, von seinem Glauben an Gott aus hält er an dem Gedanken an ein alle Widersprüche ausgleichendes Gericht als Postulat fest. Offenbar um den eben hervorgehobenen Widerspruch zu beseitigen haben *Luzz.* (Ozar nechmad III. S. 17 ff.) *Geiger* (jüd. Zeitschrift 1862 S. 151 ff.) *Nöld.* u. A. behauptet, dass ein Späterer, der an dem Inhalt des Buches Anstoss nahm, 11, 9b eingeschoben hat, aber auch sonst finden sich ja in unserm Buche einander widersprechende Aussprüche, sie sind durch die eigenthümliche Stellung des Verf. bedingt. Einerseits ausgehend von dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit andererseits bedrängt von den Erfahrungen der ihn umgebenden Welt, die sich oft genug mit diesem Glauben nicht reimen liessen, konnte er, dessen Blick über das diesseitige Leben nicht hinausreichte, nichts anderes bieten als unser Buch, das ein getreues Spiegelbild zweier einander widerstreitender Strömungen ist. Wollte man diese Disharmonien durch derartige gewaltsame Correcturen beseitigen, so würde man sich damit um das psychologische Verständniss unsers Dichters bringen; zudem wäre es ja auch kaum begreiflich, dass derartige Zusätze wie hier und 12, 1. 7 sollten gemacht sein, nachdem unser Buch bereits in die Discussion hineingezogen war, wäre es doch für die Gegner desselben eine Kleinigkeit gewesen, auf derartige Zusätze als spätere hinzuweisen, nirgends aber findet sich auch nur die leiseste Spur davon. — V. 10a wird zu 9a zurückgekehrt; denn der Rathgeber ist noch nicht fertig. Die Worte können nicht vor 9b stehen; denn dafür, dass man sich Unmuth und Schmerz ferne zu halten sucht, kommt man nicht vor das Gericht Gottes. — C. 7, 9. — C. 5, 5 über בשר. ***Jugend wie Morgenroth ist ein Hauch***] Wie שחרות (in der Mischna שחרית), wofür Ps. 110, 3 gleichfalls mit äusserlichem Zusatze מִשְׁחָר, ist auch ילדות ein spätes Wort. Die *Rabb.* *Del.* u. A. stellen שחרות als Subst.

zu שחור, es ist danach Gegens. zu שיבה also: die Zeit des schwarzen Haares vgl. das *Targ.:* יומי אוכמות שער, ein weiterer Begriff als ילדות, denn er umfasst zugleich das Mannesalter mit. Beide Begriffe umschreiben die Zeit, da der Mensch die Möglichkeit des Genusses hat im Gegensatz zum Greisenalter, natürlich ist das Waw in diesem Fall copulativ. Zum comparat. Waw vgl. 7, 1 u. ö. — *Und gedenke deines Schöpfers*] Zur Pluralform vgl. Ij. 35, 10. Jes. 54, 5. Ps. 149, 2. *Ew.* § 178 b. עד אשר לא bis dass nicht = bevor, wie in der Mischna עַד שֶׁלֹּא — ימי הרעה scheinen in Beziehung auf רָעָה C. 11, 10 zu stehn, zur Tilgung von 12, 1[a] (*Luzz. Geig. Nöld.* u. A.) liegt ein Grund nicht vor vgl. 5, 6 und zu 11, 9[b]. — Nicht das Leben, sondern die Jugend wurde 11, 10 ein Hauch genannt; und das aus V. 9 wiederkehrende *in deinen Jünglingstagen,* sowie die Zerfällung der Zeit in Tage und Jahre, welche für den Todten nicht vorhanden sind, Beides zeigt, dass die Tage des Alters gemeint sind, welche auch V. 3 ff. weiter geschildert werden. Dieser Zusammenhang sowie das gleichmässige Anfangen mit עד אשר לא zwingt, auch in V. 2 eine Schilderung des Alters zu finden. Sie ist so angethan, das verdriessliche: sie gefallen mir nicht, zu motiviren; aber in welchem Bilde haben die einzelnen Züge ihre Einheit? Aufschluss giebt uns die 2. VH.: *und die Wolken zurückkehren nach dem Regen,* um nämlich von Neuem Regen zu ergiessen (Ij. 37, 6). Diess charakterisirt im Gegensatze zu vorübergehenden Gewitterregen des Sommers die eigentliche Regenzeit, den Winter. Während z. B. Ij. 11, 17 (vgl. בְּכוֹר neben בֹּקֶר) der Tag Symbol der Lebensdauer wird, vergleichen wir die vier Altersstufen mit den vier Jahreszeiten und sprechen z. B. von einem Frühling, von einem Herbste des Lebens. Ebenso bedeuten יְמֵי חָרְפִּי Ij. 29, 4 das reifere Mannesalter; und an sie schliessen sich hier die Wintertage für das Greisenalter an. — Diese Regenwolken nun, welche am Tage und bei Nacht den Himmel bedecken, verfinstern die Sonne u. s. w.; die חֶשְׁכַת־מַיִם (Ps. 18, 12) macht die Tage zu יְמֵי־הַחֹשֶׁךְ (C. 11, 8). *und das Licht*] Die Taageshelle, welche auch dann vorhanden, wenn die Sonne nicht sichtbar am Himmel steht, durch Regengewölk aber gar sehr verdüstert wird. Von dem kürzern Verweilen und der schief geneigten Bahn der Wintersonne ganz abgesehn. Die meisten Ausl. haben den Tropus verkannt. Sie denken an Unglück und trübe Stimmung. Einige bei [b] an Triefaugen oder Katarrh u. dgl.; *Winzer* (s. comment. theol. edt. Rosenm. etc. I, 78) giebt als Sinn: an priusquam fugiat laetitia et nubila tempora exoriantur. Diese warten aber nicht allemal, bis Einer alt geworden; und einzelne Züge des Bildes verlieren durch diese Deutung ihre Beziehung, ihre Wahrheit. Wenig wahrscheinlich ist auch die von *Del.* vertretene Deutung der einzelnen Züge des Bildes, nach ihm ist die Sonne der menschliche Geist; das Licht, nämlich die von der Sonne ausgehende Tageshelle, ist die Thätigkeit des Geistes in ihrer ungeschwächten Intensität; der Mond ist die Seele und die Sterne als die fünf Planeten repräsentirend sind von den fünf Sinnen zu verstehen, denn bei dem Verf. unsers Buches dürfen wir Kenntniss der uralten babylonisch-assyrischen Astralgöttersieben, die aus Sonne, Mond

und den fünf Planeten besteht, voraussetzen. Weder ist die Beziehung der נשׁג zum Mond klar, noch hat man ein Recht die כוכבים auf die 5 Planeten zu beschränken, zudem trägt die sofort folgende Allegorie bei aller Künstlichkeit doch ein deutlicheres Gepräge als das hier der Fall wäre. — V. 3—5. Die Gebrechlichkeit des Greisenalters im Einzelnen geschildert. So weit es füglich anging, wird der Körper unter dem Bilde eines Hauses (vgl. 2 Petr. 1, 13. 14) vorgestellt; wozu den Anlass die Erwähnung der beständigen Regengüsse V. 2 bieten mochte, welche das aus Lehm, mit Luftziegeln gebaute Haus (Ij. 4, 19. Jes. 9, 9) ebenso auflösen und wegraffen (vgl. Jes. 30, 13 mit Esr. 6, 11), wie das Greisenalter den Leib des Menschen. Vergleichungspunkte zu V. 3 bietet Hariri p. 128 (Silv. de Sacy), bei Rückert (erste Ausg.) S. 293. — Durch ביום שׁ' וגו' ordnet sich V. 3 ff. dem 2. V. unter, dessen עד אשׁר לא V. 6 zurückkehrt: was nämlich der Fall ist am Tage, d. h. zur Zeit, wo *zittern die Hüter des Hauses*] Das finit. Kal von זוע nur hier, s. übr. die Wbb. Das Zittern, nicht überhaupt vom Greise selbst und aber von einer Mehrheit ausgesagt, kann nur auf Hände und Vorderarm bezogen werden. Eben die Arme heissen schicklich Hüter des Hauses, weil sie zunächst und in der Regel es sind, welche Unbill vom Körper abwehren. *und sich krümmen die Männer der Kraft*] Dieses sich Krümmen, von einer Mehrheit ausgesagt, kann mit Recht nur von den Beinen des Greises gelten, welcher beim Erschlaffen der Muskelkraft in die Kniee sinkt; vgl. 3 Macc. 4, 5 *τὴν ἐκ τοῦ γήρως νωθρότητα ποδῶν ἐπικύφων*. Aus vorliegendem Grunde werden die Beine mit Säulen verglichen Hohesl. 5, 15. Als besonders starke, feste Gliedmassen, die ja den Körper tragen und sehr in Anschlag kommen beim Krieger (2 Sam. 1, 23. 1 Chr. 12, 8. Ps. 147, 10), heissen sie hier אנשׁי חיל (vgl. z. B. 2 Sam. 11, 16); Wir sagen von ihnen etwa: die Unterthanen wollen nicht mehr recht gehorchen. *und die Müllerinnen feiern, weil ihrer immer weniger*] Die Müllerinnen sind die Zähne, diese überhaupt, nicht nur die „molares.“ שׁן ist auch Feminin (Spr. 25, 19); und das Mahlen war Mägdearbeit (Ex. 11. 5) Sie feiern (בטל ein aram. Wort s. die Wbb.); „nämlich“ es werden ihrer immer weniger, und diejenigen, die nicht mehr da sind, mahlen auch nicht mehr. S. übr. zu V. 5. *und sich verdunkeln die aus den Fenstern sehn*] Aus den Fenstern des Hauses. Diess sind die Augen. Auch insofern passend, als die Wimpern die Gitter bedeuten können, von denen die אֲרֻבּוֹת benannt sind. — Das Schwinden des Augenlichtes im Alter angemerkt Gen. 27, 1. 1 Sam. 3, 2. 1 Kön. 14, 4. — עַיִן *Auge* ist Fem., daher ראות. Wie zuerst zwei Maskuline, die begrifflich zusammengehörenden Arme und Beine, verbunden wurden, so folgen zwei Feminine, Zahn und Auge; wie z. B. in den Gesetzstellen Ex. 21, 24. Deut. 19, 21 Auge, Zahn, Hand und Fuss zusammengeordnet sind. — Im 1. Gl. V. 4 wird das Bild vom Hause offenbar noch fortgesetzt; die „Thür nach der Strasse“ kann nur der Mund sein (vgl. Ps. 141, 3. Mich. 7, 5). Der Dual steht, indem die beiden Lippen den Thürflügeln entsprechen. בשׁוק] Eig. an der Strasse. Der Mund, welcher דַּלְתֵי פָנִים (Ij. 41, 6), kann nur mit der

Vorderthüre des Hauses verglichen werden. *Knob.* versteht das Geschlossensein von der Ungesprächigkeit (?) der Greise; allein diese findet nur als Ausnahme statt. Vielmehr, wie *Herzf.* mit Andern richtig sieht, die Lippen des zahnlosen Mundes kneifen zusammen. *da sich dämpft der Mühle Geklapper*] Nicht dadurch, sondern damit gleichzeitig. Gewöhnlich darauf bezogen, dass der zahnlose Mund beim Kauen nicht mehr so grossen Lärm mache, sondern die Operation im Stillen vollziehe. Aber die meisten Speisen sind gar nicht der Art, um nennenswerthes Geräusch hervorzubringen; und die Mühle klappert, auch wenn sie leer lauft. Sie ist Bild, allerdings durch V. 3b veranlasst, für das innere Werk des Mundes; und die Fortsetzung zeigt, dass die Stimme überhaupt gemeint ist, mag er nun sprechen oder schreien wollen. שְׁפַל ist Inf. vgl. Spr. 16, 19. *es sich zur Sperlingsstimme anlässt*] So ***Ew.*** In der That ist das wahrscheinliche Subj. nicht der Greis — V. 5 wird der Plur. gesetzt —, sondern das vorhergegangene קול; und es lag, da לְ durch dasselbe קול sich ergänzt und in יקום zu בשפל ein Gegensatz liegt, dem Leser am nächsten, יקום לְ nach Analogien wie 1 Sam. 22, 13. Mich. 2, 8 zu verstehen, unbeirrt durch sonstiges sich Erheben auf einen קול hin (2 Kön. 7, 6. 7. 1 Kön. 1, 41). — Gewöhnlich erklärt man: Greise schlafen wenig und stehn, wenn die Vögel ihr Morgenlied singen oder ad cantum galli (? *Winzer*) schon auf. Allein in der Regel bleiben alte Leute vielmehr länger liegen, als jüngere. Andere beziehn den Satz auf den Mangel festen Schlafes; beim Laut des kleinsten Vogels schrecke der Greis auf. Allein יקום ist mehr als יֵעוֹר; und beide Auffassungen widerstreiten dem Zusammenhange, indem noch das folgende Gl. wie das eben vorhergegangene von der schwachen Stimme des Greises redet. Zudem wäre es schwer, zu יקום den Greis, der ja doch vorher nie genannt ist, zum Subj. zu machen, auch würde ja bei dieser zuletzt auch von *Del.* vertretenen Auffassung vorausgesetzt, was doch thatsächlich gar nicht zutrifft, dass nämlich der Greis bis zum höchsten Lebensalter bei sonstigem Absterben seiner Sinne doch seines Gehöres vollkommen mächtig ist. *und leise tönen alle Kinder des Gesangs*] ***Ew.*** übersetzt: ***die Singenden,*** legt aus: Singvögel und erklärt Diese für die Worte, צִפֳּרִים, welches ein Feminin. Es sind die einzelnen Gesänge oder melodischen Töne gemeint vgl. das talmud. בַּת קוֹל und אֳנִיָּה *einzelnes Schiff*, Jes. 5, 1. 1 Mos. 27, 3. Das VGl. schliesst ergänzend ab: er zirpt etwa wie ein Vögelchen, wenn er spricht; und zum Singen kann sich seine Stimme nicht mehr erheben. Gesänge verstand hier auch *v. d. Palm; Knob.* dgg. will, nach dem Sprachgebrauche (?) sei an Sängerinnen, menschliche (z. B. *Grot.*) oder Singvögel (z. B. *Herzf.*) zu denken; wo dann die Aussage auf die Schwerhörigkeit der Greise geht, und mit *Raschi* 2 Sam. 19, 36 beizuziehn wäre. Diese Erklärung hängt mit derjenigen des vorhergehenden Gl., welche verworfen wurde, zusammen (vgl. *Herzf.*). Aber warum sind die Töne des Liedes hervorgehoben, da doch vor Allem, dass der Greis was zu ihm gesagt wird, nicht recht hört, zu bemerken wäre? ferner ist der Ausdruck ganz objectiv; es ist nicht angedeutet, dass die בנות שיר nur für ihn,

keineswegs wirklich, ישחו. Sollte aber der Gedanke zum Ausdruck kommen, dass alle Wesen, die den Gesang lieben und denen er zur andern Natur geworden, sich scheu vor dem empfindlichen Greise zurückziehen müssen (*Del.*), so hätte man sowohl eine nähere Bestimmung zu ישחו haben, als auch für dies Verb. selbst einen andern Ausdruck erwarten sollen. Zudem würde diese ganze Schilderung des bis zum Aeussersten nervös gewordenen Greises auch nur in wenigen Fällen zutreffen, nach den vorhergehenden Schilderungen erwartet man etwas in gleicher Weise Allgemeingültiges. — Die Fortsetzung V. 5 ist logisch zwar, aber bei der weiten Entfernung wohl nicht grammatisch von בַּיּוֹם שֶׁ׳ V. 3 abhängig. *Auch vor jeder Höhe fürchten sie sich*] Weil sie, die Greise, ob Engbrüstigkeit gar sehr, wenn sie bergauf gehn, schnaufen müssen. Die Verbindung mit V. 4 stellt sich dadurch her, dass ihnen beim Bergsteigen dasselbe Maas Odem fehlt, dessen sie zu lautem Gesange benöthigt wären. גבה richtig als Adj. punktirt, bedeutet *was hoch ist* überhaupt. Wiefern sie sich davor fürchten, zeigt das folg. Gl., nämlich dasselbe zu begehen; und schon aus diesem Zusammenhange erhellt, wie ganz unrichtig *Ew.* unter irriger Berufung auf C. 5, 7 „den Hohen“ hier für den Höchsten d. i. Gott ansieht. *und Schrecknisse drohn auf dem Wege*] Kraftlos und unbeholfen wie sie sind, gehn sie nicht mehr gerne über Feld; denn sie vermögen nicht behend auszuweichen, können leicht fallen und verletzen sich dann gemeiniglich schwerer als junge Leute, können einer Gefahr weder sich leicht erwehren, noch ihr entrinnen durch Flucht. — *Herzf.* übersetzt: *sind schreckhaft*; gegen Analogien wie das Subst. גַּלְגַּל (*Ew.* § 158 b), und vgl. Spr. 26, 13. *und in Blüthe steht der Mandelbaum*] Unmöglich kann יָנֵאץ von נאץ verschmähen abgeleitet werden, so dass die Form = יְנָאֵץ wäre, will man eine Ableitung von dieser Wurzel, so bleibt nur die Möglichkeit יְנֹאַץ oder יְנֹאֵץ zu lesen, in jenem Fall wäre שָׁקֵד Subj., in diesem Obj., während Subj. dieselben sein müssten, wie im vorhergehenden יִירָאוּ, aber der so sich ergebende Gedanke will in diesem Zusammenhang nicht recht passen, für ihn wäre die geeignete Stelle vorher V. 3 gewesen, mit Recht ist auch darauf hingewiesen, dass die Mandeln doch kein Leckerbissen in dem Maas seien, um den abgestumpften Gaumenkitzel des Greises damit kurzweg zu charakterisiren, dass er keine Mandeln mehr knackt und isst. *Hitz.* will ebenfalls יְנֹאַץ lesen und sieht שָׁקֵד als Subj, an, freilich sei dies hier nur ein Bild, welches dasselbe bezeichnet, was Hohesl. 7, 9 um des schlanken Wuchses willen eine Palme genannt wird, der Gedanke sei, dass der Mandelbaum den Greis nicht zur Frucht gelangen lässt. Eine Stütze für diesen auf das Geschlechtsleben sich beziehenden Sinn findet *Hitz.* im 3. Glied, das aber auch die von ihm vertretene Auffassung nicht zulässt. Gegen seine Erklärung dieses zweiten Gliedes spricht sowohl der Umstand, dass die hier gebrauchten Bilder sonst den Greis versinnbildlichen, als auch der andere, dass das Obj. fehlt. Die meisten Exegeten sehen in יָנֵאץ ein Impf. Hiph. von נצץ = ניץ Thren. 4, 15, die Schreibart ist incorrect und hat ihre Analogie an קָאם = קָם vgl. Hos. 10, 14 und רָאשִׁים = רָשִׁים vgl.

Spr. 13, 23 *Ges.* § 73 Anm. 4. *Ew.* u. A. erklären nun den Mandelbaum für ein Bild des Lebenswinters mit seiner schwindenden Lebenskraft, wogegen *Del.* auf Num. 17, 23 hingewiesen hat, wonach die Mandelblüthen vielmehr Zeichen der Lebenskraft sind. Richtiger wird man in dem Mandelbaum, dessen Blüthen freilich zu Anfang röthlich sind, hernach aber schneeweiss werden, ein Bild des Greisenalters mit seinem weissen Haar sehen; grade von ihm konnte die Rede sein, weil er eben mitten im Winter blüht. Schwierig ist auch das folgende Glied ויסתבל החגב. Abzuweisen sind alle die Erklärungen, welche das Verb. mit „lästig sein" wiedergeben, sei es dass sie den Gedanken finden: die Grille werde wegen ihres Singens und Zirpens oder wegen ihres hüpfenden Fliegens und Kriechens dem Greise lästig (*Zickl.*), während andere an das Lästigwerden der Heuschrecke als Speise denken und noch andere sie als Bild der lebensfeindlichen Mächte betrachten vgl. *Merc. Döderl. Gaab. Winz. Ges. Win.* u. A. Aber auch *Ew.'s* und *Heiligst.'s* Erklärung ist unzulässig: „es ist, als hübe die Heuschrecke zum Fliegen sich auf, ihre alte Hülle brechend und abstreifend", denn diese Bedeutung lässt sich für das Verbum nicht nachweisen, zudem gilt gegen alle vorhergehenden Deutungen, dass man nach Art der früheren Bilder auch in ויסתבל החגב ein auf den Körper des Greises Bezug nehmendes Bild erwartet. Freilich wird die Heuschrecke nicht Bild des Fettbauches sein können, so dass man etwa mit LXX. *Hier.* an das Fettwerden oder mit *Syr.* an das Wachsen bei יסתבל denken könnte, denn weder das eine noch das andere kann das Verb. bedeuten, ebensowenig kann חגב Bild des Greises sein, weil er in seiner Gestalt mit seinem gekrümmten Rücken mit der Heuschrecke Aehnlichkeit habe, noch kann חגב = penis sein (*Hitz. Böttch. Luzz. Graetz*) denn gerade הסתבל mit seinem Begriff des lästigen Schleppens will mit der Erschlaffung des membrum sich nicht reimen. *Knob.* hat חגב mit حَجَبَ zusammengestellt und den Satz auf den sich schleppenden d. i. schweren Athem des Greises bezogen, aber diese Erklärung scheitert daran, dass jenes arab. Wort nicht „das Athmen" sondern „den Luftkanal" bedeutet. *Del.* endlich sieht in חגב ein Bild der hinteren Beckengegend, wo der Unterkörper im Hüftgelenk aequilibrirt und wo beim Auftreten und Gehen die Bewegung durch die dort concentrirten Muskelkräfte Impuls und Richtung empfängt. Dieser Theil kann die Heuschrecke heissen, weil er den Mechanismus in sich schliesst, den an der Heuschrecke die zweigliedrigen, meist spitzwinkelig gestellten Springfüsse darstellen. Von dieser cuxa, dem Kreuze gilt das יסתבל im eigentlichen Sinn: das Mark schwindet aus den Knochen, die Elasticität aus den Muskeln, die Knorpelsubstanz und Schmiere aus den Gelenken und in Folge dessen schleppt sich der Mittelkörper mühsam fort. . ." *Del.* erinnert zugleich an das arab. حَجَبَة, das schon *Boch.* verglichen und das die Spitze, dualisch die Spitzen oder Vorsprünge der beiden Hüftbeine bedeutet, welche zusammen mit dem dazwischen liegenden Kreuzbein den Beckenring bilden. Diese Erklärung ist, so viel ich sehe die erträglichste, zur

völligen Sicherheit wird man hier wie bei andern Bildern von V. 5. 6 schwerlich kommen. Die Bedeutung von הָאֲבִיּוֹנָה steht fest, LXX. *Syr. Hier.* verstehen darunter die Kapper wofür auch das mischnische אֲבִיּוֹנוֹת spricht, welches die beerenförmigen Blüthenknospen des Kappernstrauches und nicht Beeren im Allgemeinen bezeichnet, wie *Buxtorf* (lexic. Rabb. et Talmud. p. 12. 2098) meint vgl. Maʿseroth IV, 6 Berachoth 36ª (*Del. Levy NHW.*). Diese Kapperbeere wurde im Alterthum als ein den Appetit reizendes Mittel angesehen vgl. Plutarch. sympos. VI qu. 2, nach andern wurde ihr auch die Erregung der Geschlechtslust zugeschrieben, so in dem medicin. Lexicon Mâlâjesa und in dem des Dâûd el ʿAntâki vgl. *Wetzstein* bei *Del.* S. p. 450, aber *Wetzstein* selbst macht darauf aufmerksam, dass man bei keinem dieser Recepte wissen kann, ob es ein von Alters her in Syrien einheimisches oder ein von den Griechen später importirtes ist und *Del.* erinnert daran, dass Plinius h. n. XX, 15(59) davon nichts weiss, obwohl er Gebrauch und Wirkungen der capparis ausführlich bespricht. Schon darum wird die Erklärung von *Hitz.* u. A. zu beanstanden sein, der hier den Sinn findet, dass die Kapper dem חגב nicht mehr aufzuhelfen vermöge. Und wenn *Hitz.* behauptet, dass diese Thatsache, dass der Liebesgenuss im höheren Alter aufhöre, nicht übergangen werden durfte, so wird einmal dagegen *Del.'s* Einwand geltend zu machen sein, dass die Anwendung künstlicher Reizmittel dieses Naturtriebes den Greis zu einem Wollüstling stempeln würde, was hier schwerlich beabsichtigt sein kann, sodann ist aber auch hier am Schluss der Schilderung der abnehmenden Lebenskraft des Greises unmittelbar vor dem Hinweis auf den nahen Tod dieser Gedanke nicht sehr ansprechend. Hier verdient offenbar die von *Del.* u. A. vertretene Auffassung den Vorzug, nach der unser Dichter hier den Gedanken zum Ausdruck bringen will, dass selbst die Kapper, dies sonst so bewährte Mittel, dem erschlafften und verschleimten Magen des Greises nicht mehr aufzuhelfen vermöge und zwar sieht *Del.* וְתָפֵר als Impf. eines innerlich transitiven Hiph. an: sie übt Brechung d. i. Vereitelung. Freilich kommt das Hiph. הפר sonst in dieser Bedeutung nicht vor, gewöhnlich steht es in einfach transitiver Bedeutung einen Bund, Anschlag etc. vereiteln, weshalb *Hitz.* auch ברית ergänzen wollte, was hier ebenso ausgefallen sei wie bisweilen bei כרת, doch bietet כרת zu הֵפֵר ohne ברית kein Analogon, denn כרת ist ein fest ausgeprägter term. Eine derartige Ergänzung ist aber auch unnöthig, die von *Del.* statuirte Bedeutung ist völlig unanfechtbar vgl. הִבְדִּיל das Scheiden ausüben, הגביל das Abgrenzen ausüben, הדריך Ij. 28, 8, הקציר Ij. 24, 6 etc. Gegen diese eben geltend gemachte Erklärung scheint aber der Umstand zu sprechen, dass damit das Bild, das wir nach Art der vorhergehenden Glieder auch hier vermuthen sollten, beseitigt ist, desshalb verdient die Auffassung *Ew.'s* u. A. Beachtung, welche in der Kapper ein Bild des Greises sehen, so dass das Sterben desselben mit dem Aufplatzen im Zustand der Reife verglichen wäre, also: *die Kapper bricht auf*, zu הפר vgl. das vorher Gesagte. *denn der Mensch geht hin zu seinem ewigen Hause*] Der Satz erklärt die vorher angeführten Thatsachen daraus, dass eben der

Mensch auf dem Wege zum Grabe sich befindet. — Das „ewige Hans“ ist das Grab. Der nämliche Sprachgebrauch wahrscheinlich Ps. 49, 12. Targ. Ion. zu Jes. 42, 11 vgl. Tob. 3, 6 Sanhedr. 19a etc. und bei den Aegyptern Diod. v. Sic. 1, 51; Mehr bei *Knob.* z. d. St. *und herumlaufen auf der Strasse die Trauernden*] d. h. nicht: die Angehörigen und Freunde, sondern die zur Trauermusik und Todtenklage hestellten Klagemänner vgl. 2 Sam. 3, 31. Jer. 34, 5, sie ziehen auf der Strasse umher, um bereit zu sein, ibres Amtes zu warten, zu dem sie bei der Nähe des Todes des Greises jeden Augenblick berufen werden können. Zu סבב vgl. Hohesl. 3, 3. das Pol. Hohesl. 3, 2. Ps. 59, 7. und zu בשוק vgl. Jes. 15, 3. — V. 6. 7 knüpft sich an die Schilderung des Greisenalters die Bezeichnung seines Endes, des Sterbens. Der 6. V. lauft VV. 1b. 2 parallel, V. 1b war von dem Uebel des Greisenalters im Allgemeinen die Rede, V. 2 ff. beschrieben den allmälichen Verfall des Greises, V. 6. 7 endlich weisen auf das Ende. *So lange der silberne Strick nicht reisst*] Unser „Lebensfaden“ ist dem Hebräer, der den Körper mit einem Zelte vergleicht, sonst der Strick (Ij. 4, 21), welcher das Zelt befestigt, dass es nicht zusammenfällt. Hier im Connex mit dem nächsten Gl. und silbern wegen des folgenden Goldes (vgl. Spr. 25, 11), kann חֶבֶל nur das Kettlein bezeichnen, an welchem das Oelgefäss und hiemit die (von der Zeltdecke herunterhängende Ij. 29, 3) Lampe ebenso aufgehängt ist, wie die Zelttücher am Zeltstricke. ירחק] Das K'ri יֵרָתֵק müsste man wohl *wird entkettet* = *losgerissen* übersetzen. Allein Niph. von רתק kommt sonst nicht vor; und wenn es gleichwohl existirte, so hat Niph. doch nie privative Bedeutung; ja wenn es sie hätte, so könnte sie doch nicht so wie hier geschähe als ein Entketten der Kette selber gewendet werden. *Pfannkuche* in seinen exercitat. zu C. 11, 7—12, 7. (Gött. 1794) will יִנָּתֵק lesen (vgl. Jes. 33, 20), welcher Conjectur sich *Ges. Ew.* u. A. angeschlossen haben. Das Ktib ירחק giebt keinen im Zusammenhang passenden Sinn, wenn nämlich an רחק ferne sein gedacht ist. *Hitz.* hat daher an רחק = חרק = خرق laceravit etc. gedacht vgl. Vulg.: rumpatur, Syr. ܢܬܦܣܩ, er will יֵרָחֵק resp. יֵחָרֵק lesen, aber diese Auffassung unterliegt grösseren Bedenken als die vorher vorgeschlagene Conjectur, denn חרק hat im Hebr. sonst andere Bedeutung und רחק gleich einem חרק = خرق ist nicht nachweisbar, zur Annahme eines solchen hebr. Verb. liegt auch kein Bedürfniss vor, da für den Begriff „zerreissen“ andere Wurzeln da sind. *und das Gefäss des Goldes zerbricht*] תָרֻץ (vgl. יָרוּץ Jes. 42, 4) von רצץ mit — wie ותרץ Jud. 9, 53 vgl. *Ges.* § 67 Anm. 9. *Ew.* § 138a § 114a. *Hitz.* sieht in der גֻּלָּה ein Bild des Leibes und im Gen. הזהב die Angabe dessen, wovon die גלה erfüllt ist, erinnert an Sach 4, 3, wo גלה wirklich der Oelbehälter ist, während 4,12 זהב das Oel bedeutet, das sonst um seines Glanzes willen יִצְהָר ganannt wird. Dies Oel sei nun hier Bild der Seele, welche sonst einerlei mit dem Blute. Aber gegen diese Deutung liegt ein entscheidender Grund in dem parallelen חבל

הכסף, bezeichnet dies, was nicht zu leugnen ist, den silbernen Strick, so kann גלת הזהב nur der goldene Krug resp. Schale sein, die beiden sich entsprechenden Genitive dulden keine verschiedene Auffassung. Freilich wird man dann in der goldenen Schale nicht ein Bild des Hauptes des Menschen sehen dürfen, und im Silberstrick das Rückenmark, das mit Haupt und Hirn in wechselbezüglichem Zusammenhange steht und sich zum Hirn wirklich verhält wie Silber zu Gold (*Del.*); vielmehr ist die goldene Schale ein Bild für Leib und Leben des Menschen, wie vorher die silberne Schnur ein Bild der Lebenskraft war; ist die Lebenskraft im Menschen vernichtet, so hat er aufgehört zu sein. Darauf dass die Schnur silbern, die Schale golden genannt wird, hat man schwerlich besonderes Gewicht zu legen, beides weist nur auf die Kostbarkeit der Dinge, um die es sich handelt, ohne dass damit ein Werthunterschied innerhalb des Gleichnisses angedeutet sein soll. *und der Eimer zertrümmert wird an der Quelle*] damit geht der Verf. zu dem zweiten Bilde über, er denkt an das Herablassen des Eimers in den Brunnen vermöge des am Rade befestigten Strickes, ist Eimer und Rad zertrümmert, so kann man auch kein Wasser mehr aus der Tiefe heraufholen. Aehnlich ist es mit dem Menschen, der, um nicht zu Grunde zu gehen, fortdauernd Athem schöpfen muss. Ist der Leib ertödtet und damit die kunstvolle Schöpfvorrichtung zertrümmert, so ist das Leben unrettbar dahin', man kann dann nicht mehr zu dem für das Leben nothwendigen Wasser gelangen. *und zerbrochen wird das Rad in die Grube hinein*] nicht *am Brunnen* (*Hitz.*), denn אל הבור ist nicht nähere Bestimmung zu הגלגל, das in diesem Fall wohl wie vorher כד indeterminirt stehen würde, sondern zu נָרֹץ: es zerbricht und stürzt in die Grube hinein. Auch ist ja בור nicht der Brunnen (בְּאֵר) sondern die Grube. Offenbar ist, wie das parallele מבוע an die Hand giebt, an einen durch Graben aufgefundenen also tiefgelegenen Quell zu denken, der Strick des Eimers befindet sich an einer Winde resp. einem Rade, dessen Zerbrechen natürlich das Schöpfen zeitweise unmöglich macht. So wenig sich vorher eine besondere Deutung von חבל הכסף und גלת הזהב durchführen liess, so wenig hier eine solche vom Zerbrechen von כד und גלגל, beides ist ein Bild für die Zerstörung des menschlichen Leibes und Lebens. — V. 7 Fortsetzung und Vollendung des Gedankens. וישב ist richtig punktirt, aber, da der Jussiv nicht Platz greift, nach späterer Vermischung der Formen vgl. *Ew.* § 343 b. Die Praepos. על, die sonst in der späteren Sprache mit אל wechselt vgl. 2 Chron. 30, 9 etc., ist wohl hier absichtlich gewählt, um den Weg abwärts von dem Weg aufwärts zu unterscheiden. — Vgl. Gen. 3, 19. Ps. 104, 29. Ij. 34, 15. *gleichwie er war*] Nämlich: Staub. *der ihn gegeben hat*] Vgl. Jes. 42, 5. Jer. 38, 16. Num. 16, 22. Es liegt offenbar in den Worten hier eine persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes nicht ausgesprochen. Die Stelle muss in Uebereinstimmung mit den gleichfalls spätern, welche aus den Pss. und den Reden Elihu's ebenerst angeführt worden und ganz unzweideutig sind, dahin erklärt werden, dass diese zu individueller Existenz losgetrennte Partikel des in die Welt ergossenen göttlichen Odems (vgl. 2 Kön. 2, 16.

1 Kön. 18, 12), von Gott wieder an sich gezogen werde, und so mit seinem Odem, der Weltseele, sich wieder vereinige. Der Vers sagt ungefähr Dasselbe, was die Worte des Bundehesch (p. 384 bei Anquetil du Perron): Lorsque le corps meurt ici-bas, il se mêle à la terre, et l'ame retourne au Ciel; und so erklärt, enthalten sie gegenüber von C. 9, 10 nur bei gleichem Dogma eine verschiedene Vorstellung, nicht ein widersprechendes Dogma. *Del.* u. A. haben freilich behauptet, dass der Verf. hier direct eine Fortdauer des individuellen Geistes ausspreche und so ihm zum klaren Bewusstsein werde, was er 3, 21 als ungewisse Möglichkeit hingestellt habe. In diesem Fall hätte der Dichter in der That hier am Schlusse des Buchs das lösende Wort für viele früher von ihm hervorgehobenen Schwierigkeiten gefunden, aber davon zeigt sich hier nicht das geringste Bewusstsein und doch sollte man nach dem scharf elegischen Ton, der das ganze Buch durchzieht, erwarten, dass der Dichter der veränderten Stimmung irgendwie Ausdruck giebt. Dazu kommt, dass sich im A. T. keine Stelle nachweisen lässt, in der רוח als die persönliche bewusste geistige Seite des Menschen in Betracht kommt, vielmehr ist es die Lebenskraft und Lebensbedingung, die Mensch und Thier gemeinsam haben. Auch 3, 21 drängt zu keiner andern Auffassung, denn dort hatte *Koh.* ausdrücklich seinen Zweifel darüber ausgesprochen, ob des Menschen רוח von Gott im Tode aufgenommen werde. Und andererseits beweisen Stellen wie 3, 17. 11, 9 nur, dass der Verf. trotz der sich ihm darbietenden Erscheinungen von ungerechten, die bis zum Tode im Glück sind, doch an dem Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit, die sich hier auf Erden vollzieht, vgl. 8, 12 etc. als einem Postulat festhält. — *Luzz. Nöld.* u. A. haben 12, 7 als Nachbesserung eines Späteren tilgen wollen, hauptsächlich desshalb weil die in diesem Verse mit solcher Sicherheit ausgesprochene Ueberzeugung, dass der Geist des Menschen wieder zu Gott zurückkehre, in Widerspruch mit dem übrigen Buch stehe, aber dieser Widerspruch ist erst künstlich in diese Stelle hineingetragen, da der Vers gar nicht von der individuellen Fortdauer des Menschen, wie vorhergesagt, redet. — V. 8. Der Verf. hat sein Thema zu Ende geführt; der Schluss kehrt zum Anfange, zum Satze C. 1, 2 zurück, welcher jetzt gerechtfertigt und bewiesen dasteht. Der 7. Vers leitet den 8. sehr gut ein. Dargethan wurde zuletzt, dass der Mensch הבל ist (vgl. C. 11, 8b); aber damit ist auch Alles הבל für den Menschen, sind es alle menschlichen Dinge.

Cap. XII, 9—14.

Epilog über den Verfasser und den Zweck des Buches.

Diesen Epilog bilden zwei Nachschriften, jede mit „übrigens" beginnend, die zweite der erstern nicht coordinirt, sondern Nachschrift auch zu ihr und zum ganzen Buche. In der ersten V. 9—11 redet der wirkliche Verf. vom fiktiven in der 3. Person und legt über ihn Zeugniss ab, das zu dem ihm beigelegten Buche in nächster Beziehung steht. Ein Weiser, habe Derselbe seine Weisheit auch lehrend mitgetheilt und in Schrift niedergelegt — was der 11. V. rechtfertigt —, so dass er mithin dieses Buch sehr wohl geschrieben haben kann. Im finalen Nachwort gibt der Verf. als Zweck seines Buches V. 12. Belehrung an. V. 13 nimmt er ausdrücklich zum Schlusse noch einmal das Wort als Lehrer und führt V. 14 den Grund an, warum er gerade diese Lehre seinem Leser ans Herz lege.

Die Aechtheit des Epilogs ist von *Doederlein*, *Berthold*, *Umbreit*, *Knobel* u. A. angefochten worden, doch sind die meisten ihrer Gründe schwerlich genügend zum Beweise ihrer Behauptung, denn weder macht die Sprache diese Annahme nothwendig, — sie deckt sich im wesentlichen mit der des Buches — noch ist es besonders auffallend dass hier die dritte Person hervortritt, findet sie sich doch auch 1, 2. 7, 27. 12, 8 und redet Koh. an andern Stellen in der ersten Person, so geschieht das offenbar, um daran zu erinnern, dass Koh. aus seiner eigenen Erfahrung heraus redet. Auch das lässt sich nicht behaupten, dass die Lehre dieses Epilogs im Widerspruch stehe mit der des Buches, denn wird auch das „fürchte Gott und halte seine Gebote" nicht direct gefordert, so liegt das doch implicite in den Stellen, wo der Verf. darauf hinweist, dass nur der, welcher nach Jahves Urtheil gut ist, zum Genusse kommt, den Verführungen des Weibes entrinnt etc. Nur das lässt sich sagen, dass man nach dem in unserm Buche so oft wiederkehrenden Ceterum censeo: geniesse die Gegenwart etc., als סוף דבר nicht diese beiden Forderungen erwartet, die wenn auch der Anschauung des Verf's nicht widersprechend, doch in dieser Schärfe sonst nie hervortreten, gerade der Hauptpunkt, der sich dem Verf. unser's Buches aus seiner Darlegung der Eitelkeiten ergeben, bleibt hier unberücksichtigt. Desshalb ist von hier aus betrachtet die Aechtheit unsers Prologs nicht über allen Zweifel erhaben, es liegt der Gedanke immerhin nahe, dass unser Schluss hinzugefügt ist, um den gegen unser Buch hervortretenden Schwierigkeiten den Boden zu entziehen. — *Graetz* hat im Anschluss an Nachman Krochmal (More Neboche ha-Zeman XI, 8 p. 43. 104[2]) nachzuweisen gesucht, dass die letzten drei Verse nicht zu *Koh.* allein, sondern zum Abschluss des Kanon der Hagiographen gehören, die ersten drei Verse sind ihm eine Apologie des Buches Kohelet und zwar sei dieser ganze Nachtrag zur Zeit der Synode von Jabne um 90 n. Chr. entstanden, damals sei erst der

Kanon mit Hereinziehung des Hohenliedes und Kohelet festgesetzt. Aber diese Behauptung ist, wie *Del.* gezeigt, unrichtig, denn damals handelte es sich nicht um die Frage, ob diese beiden Bücher aufgenommen werden sollten, sondern ob sie mit Recht aufgenommen seien und ihnen die gleiche Heiligkeit wie den andern heiligen Schriften zukomme. Zudem beruht die Behauptung von *Graetz* auch auf einer unrichtigen Erklärung von VV. 11. 12 wie sich unten ergeben wird. Beachtenswerth ist endlich auch die andere gegen *Graetz* gerichtete Bemerknng von *Del.*, dass der Prolog zwar in einem der Mischnasprache sich annähernden, aber doch vormischnischen Hebräisch abgefasst ist, was der Umstand beweist, dass der Prolog Satz für Satz in den Talmuden ein Gegenstand unsichern Deutens ist, die „Sprache, die er redet, ist offenbar für die talmudischen Autoritäten eine veraltete, deren Ausdrücke, weil nicht unmittelbar und unzweideutig klar, der Erklärung mittelst Uebersetzung in die Sprache der Gegenwart bedürfen.“ Vgl. übrigens die sorgfältige Erörterung der den Epilog betreffenden Fragen Godg. Bydr. 1862 S. 339 ff. N. Jaarb. v. Wet. Theol. VI S. 351 ff. Knenen Onderzoek III S. 198 ff. Hooykaas Geschiedenis der Beoefening van de Wijsheld S. 252 ff.

VV. 9. 10. *Uebrig ist* (zn sagen), *dass Kohelet ein Weiser war*] So richtig *Ew.* ויתר steht hier in demselben Sinne wie V. 12, nur mit dem Unterschiede dass hier indirekte, V. 12 direkte Rede folgt. Die Punktirung ist, um so mehr da die beiden Modi auch sonst nicht vorkommen, richtig; verschiedentlich gewendet war dieses Partc. schon mehrmals da; und kommt ausser Koh. fast gar nicht vor. *Gesen. Win. Knob. Del.*: *Und überdem, dass* ff.; jedoch würde man wenn ויתר hier in diesem Sinn stände, nach V. 12 eine andere Constr. nach diesem Wort erwarten: *Del.* macht freilich gegen obige Erklärung geltend, dass Koh. ja in dem ganzen Buch als חכם geredet habe, darum könne es hier nicht heissen: es ist übrig, dass Koh. ein Weiser war, aber dieser Einwand beweist mehr als er soll, hat doch das ganze Buch zweifellos den Zweck, das Volk Einsicht zu lehren und doch wird es hier hervorgehoben. *Ferner lehrte er Einsicht das Volk*] עוד drängt an die Spitze des Satzes (Mich. 6, 10. Gen. 19, 12. Ij. 24, 20), welcher, da die Cop. nicht vorausgeht, nicht mehr von שֶׁ abhängt. *und erwog und forschte, stellte zurecht viel Gleichnisse*] Das Mangeln der Cop. vor תקן deutet einen erklärenden Untersatz an (vgl. 1 Kön. 13, 18. Gen. 48, 14 zu Jer. 7, 26); indem er stellte u. s. w. *Ew.* § 346 a). Sollen die Worte aber in dieser Art zu „er erwog und forschte“ gehören, so erhellt dass תקן nicht schlechthin *er stellte auf* oder *er verfasste* bedentet; denn Dem muss das Erwägen vorausgehn. Der Begriff von תקן ist aus C. 1, 15. 7, 13 deutlich. Er machte die Gleichnisse gerade, indem er die Sache mit einem passenden Bilde zusammenbrachte, in treffender Vergleichung Beide ausglich. Das entsprechende Bild zu finden und so mittelst des Bekannten das Unbekannte zn lehren, darauf eben war sein Erwägen und Forschen gerichtet. Klar, dass der Satz auch dem למד דעת וגו' sich erklärend unterordnet, welches freilich der Zeit nach dem אזן וחקר folgt, aber als

Hauptsache vorausgenommen wird (zn Jer. 36, 8. 9 f.) Wahrscheinlich hat der Verf. hier nicht die Stelle 1 Kön. 5, 12, sondern unser kanonisches Buch der Proverbien im Auge. — Zur Syntax von חרבה s. C. 11, 8. 5, 6 und zu dem asyndetisch angefügten Verbum nach zwei mit ו verbundenen Begriffen vgl. 1, 7. 6, 5. *trachtete zu finden gefällige Worte*] Vgl. אַבְנֵי ח׳ Jes. 54, 12. Indem die Gnomendichtung nicht bloss an den Verstand sich wendet, sondern zugleich auf die Phantasie zu wirken sucht, ist ansprechender Ausdruck hei ihr ein Hauptaugenmerk. Die Aussage aber schon hier wie in [b] ist so allgemein, dass um gar vieler Stellen willen auch unser Buch daruntergebracht werden kann. — In [b] wollte *Hitz.* וְכָתוֹב lesen, das den Inf. constr. למצא fortsetzen soll und יֹשֶׁר gebraucht er als Adv. = recte: *und richtig aufzuzeichnen Worte der Wahrheit*, beide Vershälften [a] und [b] sind coordinirt: für דברי אמת suchte er theils einen anmnthigen, theils einen richtigen Ausdruck und zwar wie [b] hinzufügt, in der Schrift. Aber zu einer derartigen Correctur liegt kein Grund vor, der vorhandene M. T. lässt eine völlig befriedigende Auslegung zu, nur wird man [b] nicht als einen selbständigen Satz anzusehen haben (*Knob. Ew. Herzfeld*), wobei sich kein recht befriedigender Anschluss an [a] ergiebt, sondern וכתוב und דברי אמת sind einander parallel und zwar von למצא abhängige Accusative; כתוב empfängt seine nähere Bestimmung in יֹשֶׁר, das als Accns. zur Bezeichnung der Art und Weise dem כתוב untergeordnet ist vgl. *Ew.* § 204 c. Absichtlich ist der Begriff der Wahrheit hier doppelt herausgehoben, weil darauf sein Hauptaugenmerk gerichtet war. — Aeusserlich stellt der Zusammenhang zwischen V. 10 und V. 11 sich dadurch her, dass die „Worte der Wahrheit“ V. 10 auch von einem der חֲכָמִים (V. 9[a]) herrühren. Also: Solche Worte von Weisen sind u. s. w. Deutlich ist, dass das Thun Kohelets hier als nützlich belobt werden soll. *die Worte der Weisen sind wie Stacheln*] דָּרְבֹנוֹת (sprich nicht dor'bôn s. *Ew.* § 163 d sondern dārebōn, das Metheg ist das sogenannte leichte Metheg, das event. in einen Accent verwandelt werden kann, der Vocal ist Gross-Kamess wie Gen. 19, 34 in מִמָּחֳרָת vgl. Baer Metheg-Setzung in Merx Archiv I. § 18 u. 27) ist dasselbe Wort, welches 1 Sam. 13, 21 in der Panse (vgl. שִׂרְיֹן, krit. Note zu Ps. 18, 15 und *Ew.* § 93 a) דָּרְבָן lautend den Stachel vorzugsweise, den Ochsenstachel bedeutet. So haben das Wort auch hier LXX. *Trg. Talm. Rabb.* u. viele Andere verstanden, und diese allein gesicherte Bedentnng giebt ja auch hier einen treffenden Sinn: die Worte der Weisen sind Stacheln, insofern sie jeden, der ihnen sein Ohr leiht, zu allem Edlen anstacheln, zu ernsterem Nachdenken veranlassen. *Hitz.* u. A. meinen, die Worte seien Stacheln vergleichbar, weil sie sich dem Herzen und dem Gedächtniss leicht und tief einprägen, aber Stacheln in diesem Sinn sind nicht דרבונות sondern קוצים. — Uebr. soll דרבנות vermuthlich auf דברי anspielen. *und wie eingeschlagene Nägel die Gesammelten*] Dass man bei בעלי אספות nicht an Sentenzensammler oder an versammelte Gelehrte, wie einige Exegeten im Anschluss an Talm. Sanhedr. XII[a] wollen, denken dürfe, erhellt aus der Vergleichung,

die hei der persönlichen Fassung von בעלי אספות keinen erträglichen Sinn giebt. *Grätz* hat sich freilich zu helfen gesucht, indem er בעלי vom vorhergehenden ahtrennt: die Genossen der Rathsversammlung hahen sie überliefert von einem Hirten d. h. die Hagiographen, doch vgl. nachher. Nimm*t* man aher אספות von Sachen, so sind es natürlich nicht einfach „gesammelte Sprüche“ denn wozu dann diese Umschreihung eines so einfachen Begriffs durch: „Genossen der Sammlungen“ und selbst davon ahgesehen ist ja בעל gar nicht „der Genosse“ sondern „der Besitzer“, vielmehr sind die Sprüche wohl als untereinander zusammenhängende so bezeichnet, so dass sich mit אספה der Begriff einer planvoll angelegten Sammlung verbindet. Auch *Del.* hat dieser Auffassung sich im Wesentlichen angeschlosseu, wenn er unser Buch eine solche אספה nennt, insofern es eine Menge einzelner Sprüche enthält, welche sinnig aneinandergereiht sind und diese Sprüche mit eingeschlagenen Nägeln verglichen sein lässt, weil sie vor Vereinzelung gesichert sind und von einem gemeinsamen Boden getragen werden. — Die von *Grätz* vorher erwähnte Uehersetzung, auf die er zum grossen Theil seine Hypothese über Alter und Zweck des Epilogs gründet, ist sprachlich unzulässig, er übersetzt: *die Genossen der Rathsversammlung haben sie überliefert von Einem Hirten*, weder hat נתן diese Bedeutung, noch konnte das Ohj. fehlen, noch war es möglich den von *Grätz* hier gefundenen Gedanken so auszudrücken, die Worte sollen nämlich gewissermassen die Antwort auf die Frage: Stammen diese Worte auch echt von den Weisen? geben, nämlich die: Ja wohl, die Genossen der Rathsversammlung haben sie überliefert. Freilich was dahei das מרעה אחד zu hesagen habe, ist ihm zu erklären ebeufalls nicht möglich gewesen. — Als Sing. ist vermuthlich בעל אֲסֻפָּה zu denken, vgl. für den Plur. auch am Gen. Jes. 42, 22 mit V. 7 Ex. 1, 11. Ps. 35, 20 u. s. w. vgl. *Ew.* § 270 c. — In משמרות bemerke man die gleiche Orthographie wie in שִׂכְלוּת C. 1, 17. Zu נטועים im Sinne von תקועים vgl. denselhen Wechsel Dan. 11, 45 u. Gen. 31, 25. *die gegeben werden von Einem Hirten*] vgl. Jer. 2, 8. 3, 15 soll wohl nicht auf Gott als die letzte Quelle solcher Weisheitssprüche hinweisen (*Del.*) ehenso wenig auf Mose (*Trg.*), sondern will geltend machen, dass der Verfasser unserer Sprüche Einer ist, es liegt darin, sagt *Del.*, ein apologetischer Wink, welcher der Spruchsammlung des jüngeren Salomo im Verhältniss zu der des alten zu gute kommen soll. Zu מן heim Juss. vgl. Ps. 37, 23. Ij. 24, 1. 28, 4. *Ew.* § 295 b. *Hitz.* wollte מִרְעֶה lesen: *die dargeboten werden als Weide vereint*, wodurch nichts anderes als ein ziemlich nichtssagendes Bild gewonnen wird, zudem erhält man dadurch für אחד keine ansprechende Erklärung.

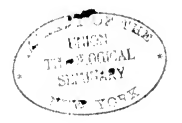
V. 12—14. Zweite Nachschrift, in der der Dichter vor der Vielleserei warnt und auf die Hauptsumme seiner Ermahnungen zurückgeht. מהמה verhindet *Hitz.* enger mit הזהר: *und übrig ist: von jenen, mein Sohn, nimm Belehrung an*, aber das Niph. von זהר hedeutet nicht im Allgemeinen: sich helehren, sondern sich warnen lassen, sodann ist in Verhindung mit ויתר durchaus die grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass מהמה zu ויתר gehört. Am einfachsten hezieht man המה auf die

V. 11 erwähnten דברי חכמים: und was über jene hinausgeht sei gewarnt nämlich in Bezug darauf. Weniger wahrscheinlich bezieht *Del.* המה auf alles bisher Gesagte und versteht unter ויתר מהמה nicht das Ergebniss daraus *Ew.* § 285 e sondern den danach bleibenden Rest: und was mehr als jenes (das bisher Gesagte) ist d. h. was nach dem bisherigen zu sagen noch erübrigt. Zu בני der gewöhnlichen Anrede des Weisheitslehrers an seinen Schüler vgl. Spr. 1, 8. 10. 15. 2, 1 ff. und zu הזהר vgl. 4, 13. In 12[b] giebt der Verf. nach *Hitz.* den Grund an, warum er nicht weiter schreibt, warum das Vorstehende für den Zweck der Belehrung genügen soll: *unendlich viele Bücher zu machen und viele Anstrengung des Geistes ist Ermüdung des Körpers,* aber eine derartige Begründung, warum der Verf. nicht weiter schreibe, erwartet man nicht, nachdem er 12, 8 sein Thema zum richtigen Abschluss gebracht, auch ist der so gewonnene Gedanke ein so nichtssagender, dass man ihn nicht ohne zwingenden Grund dem Verf. aufbürden kann. Ebensowenig annehmbar ist *Herzf.*'s Uebersetzung: *aber mehr als diese* (nämlich die Weisen) *dich belehren können, belehre dich selbst; viele Bücher zu machen nähme kein Ende und vieles Predigen ist Abmühung des Leibes,* weder hat נזהר noch להג diese von *Herzf.* angenommene Bedeutung, noch kann man אין קץ so fassen, wie *Herzf.* will, dies kann nur heissen: es ist kein Ende. Die richtige Auffassung vertreten schon LXX, die in 12[b] zwei parallele Sätze sehen. Im ersten ist עשות ספרים הרבה Subj. und אין קץ Präd., dass in diesem לָה als Zurückweisung auf עשות nicht entbehrt werden könne (*Hitz.*) ist unrichtig, denn אין קץ ist virtuelles Adj. und als solches Präd. des Nominalsatzes (*Del.*). להג entspricht dem arab. لَهَجَ (von لهج deditus fuit rei z. B. S. de Sacy chr. ar. I, 132. Freit. chr. ar. p. 95), welches z. B. Oberleitn. chrest. p. 284 vom Studium einer Sprache gesagt wird. Es liegt so in [b] die Begründung für die Warnung in [a]: Die Zeit ist eine unendlich schreibselige, was nothwendig auch להג הרבה viel Studiren nämlich der ספרים הרבה zur Folge hat, aber dadurch wird doch nichts weiter als יגעת בשר erreicht. Die Auffassung von *Grätz*, der מהמה auf דברי חכמים d. i. die Hagiographen bezieht, ist schon V. 11 zurückgewiesen. Nach *Grätz* soll der Sinn sein: Es giebt zwar noch mehr Schriften, die den Hagiographen ähnlich sind, wie die Sprüche Sirachs. Aber wenn auch solche zugelassen werden sollten, so wäre (vgl. vorher) der Büchermacherei kein Ende und das Lesen würde ungemein anstrengen! — Nach dieser Warnung V. 12 bringen die beiden letzten VV. 13. 14 den Gesammtinhalt der Weisheitssprüche auf einen kurzen Ausdruck. Ueber die Frage, ob und in wie weit diese Worte mit unserm Buch in Widerspruch stehen, vgl. die in der Einleitung zu unserm Epilog voraufgeschickten Bemerkungen. *Das Ende der ganzen Rede lasst uns hören*] Was als סוף וגו' in [b] angegeben wird, ist weder der Inhalt des Buches in höchster Allgemeinheit oder in nuce, noch auch Das, worauf es hinauslauft: das Ergebniss, welches die Erörterung zuletzt errungen hat. Man kann

nicht behaupten, dass auf diesen Gedanken als ihr Ziel alle Fäden der Diskussion zusammenlaufen; es resultirt aus ihr, der Ermahnung zur Gottesfurcht coordinirt, seit C. 11, 1 schliesslich noch mehreres Andere. סוֹף ist also nicht *Summe* und nicht *Endresultat*, sondern *Ende* (C. 3, 11. 7, 2), das Ziel, welches der Verf. eben jetzt in seiner Rede setzen will. Was die Construction betrifft, so wird man סוֹף דָּבָר הַכֹּל nicht mit *Hitz.* = סוֹף דְּבַר כָּל־הַדָּבָר nehmen dürfen, sondern vielmehr nach *Ewald* § 291 a: das Endwort des Ganzen. Beispiele dazu bietet nicht nur die ältere Sprache z. B. Jes. 28, 1 גֵּיא־שְׁמָנִים הֲלוּמֵי יָיִן sondern auch die jüngere vgl. 1 Chr. 9, 13. *Del.* will הכל נשמע als untergeordneten Umstandssatz, der äusserlich hier nicht kenntlich gemacht ist, fassen, das vermittelnde hocce est sei ebenso wie 7, 12[b] weggelassen: *Das Endergebniss, nachdem alles vernommen*, (ist dies): aber in diesem Fall konnte der Umstandssatz schwerlich so eingeführt werden, bei dem jetzt vorliegenden Text wird man immer zunächst נשמע als verb. zu סוֹף דבר fassen. — דבר ist hier *Rede*, viele einzelne דְּבָרִים umfassend vgl. 1 Sam. 3, 17. Jos. 21, 43 mit 23, 14. [שמע Für נִשְׁמָעָה, welches so weit im Satze zurück-, ja an das Ende geordnet, so wenig wie der Imperativ stehn dürfte. Der Verf. spricht mit Recht communikativ; denn es handelt sich nicht um eine ἐντολὴ καινή, welche Er gäbe, sondern dieser Ruf ergeht von jeher, und an alle Menschen (s. [b] am Schlusse), also auch an den Verf. Die von *Ew.* vertretene Auffassung, נשמע als Part. zum Ausdruck der Nothwendigkeit zu nehmen, ist hier nicht zulässig, nur in bestimmten Fällen hat das Part. diese Bedeutung vgl. *Del.* Der Schluss des V. kann nicht übersetzt werden: *ja dies soll jeder Mensch*, *Hitz.* kommt zu dieser Erklärung von כי = immo dadurch, dass er unberechtigt ein וְלֹא אַחֵת לְבַדָּךְ vor כי ergänzt, vielmehr enthält der Satz eine Begründung der beiden vorhergehenden Mahnungen in der Form eines Nominalsatzes, nur wird man nicht erklären dürfen: *denn das ist der ganze Mensch* (*Herzf. Ew. Elst.* u. A.) nämlich nach seiner Aufgabe und Bestimmung oder: *dies ist das Ganze des Menschen* (*v. Hofm.*), denn weder diese noch jene Bedeutung hat כל האדם, es bedeutet entweder *alle Menschen* oder *jeder Mensch* wie 3, 13. 5, 18 vgl. LXX zu 7, 2, demnach: *denn dies ist jeder Mensch*, ein einfacher Nominalsatz, bei dem es dem Leser überlassen bleibt, die nähere Beziehung zwischen Subj. und Präd. herzustellen. *Del.* erinnert an Ps. 110, 3 עמך נדבת dein Volk ist Freiwilligkeit der Eigenschaftung nach 109, 4 ואני תפלה ich bin Gebet der Bethätigung nach Koh. 3, 19 מקרה בני האדם die Menschenkinder sind ein Zufall ihrem Schicksal nach, so auch hier: das ist jener Mensch seinem Beruf und seiner Bestimmung nach, dazu nämlich Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten ist jeder Mensch verpflichtet. — V. 14 begründet die allgemeine Verpflichtung durch den Hinweis auf das allgemeine Gericht, woran schon 11, 9 erinnert hatte. Wie dort will auch *Hitz.* hier בַּמִּשְׁפָּט lesen und ל = על zum Ausdruck distributiven Sinnes nehmen: *jede verborgene* (Handlung) *sei dieselbe gut* u. s. w. Aber zu dieser Aenderung der Vocalisation liegt durchaus kein Grund vor, die Mas. haben mit Recht בְּמִשְׁפָּט vocalisirt,

um durch diesen Fortfall des Art. darauf hinzuweisen, dass das Folgende על כל נעלם als nähere Bestimmung dazu gehört: das Gericht über alles Verborgene ist eben das, dem sich Niemand entziehen kann, vor dem alles offenbar wird, ein gerade hier passender Zusatz zu dem Gedanken von 11, 9, finden sich doch vorher Forderungen, die auch das innere verborgene Leben des Menschen angehen. — Davon dass mit diesem Wort des Koh. ein Anfang gemacht wird, das Endgericht als schliessliches Menschengericht und jenseitiges über die diesseitige Geschichte hinausliegendes zu denken, wie *Del.* meint, kann bei den unzweideutigen Ansichten des Verf. über die Zeit nach dem Tode schwerlich die Rede sein, vielmehr hält Koh. an dem Glauben an eine ausgleichende göttliche Gerechtigkeit als einem Postulat fest, ohne sich über das Wie auszusprechen oder auch völlig klar zu sein, wie das dem ganzen inneren Zustand des Verf. entspricht. —

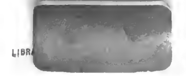
Bei der Vorlesung in der Synagoge wurde nicht mit dem letzten Vers unsers Buches geschlossen, ebenso wenig wie bei Jesajah, dem Dodekapropheton und den Klageliedern, vielmehr wurde nach dem V. 14, um einen freundlicheren Abschluss zu gewinnen V. 13 wiederholt. — Wie hier weitere Rede so schneidet er C. 5, 6 das viel Worte Machen mit einem: fürchte Gott, ab. Zum nächsten Gl. vgl. C. 8, 5, zum Gedanken beider Gll. oben V. 1.



Druck von August Pries in Leipzig.

Date Loaned

OCT JAN 15 1965	1 mo		
paid			


LIBR

